تيار الاستشراق الجديد والإسلام

من الشرق الشيوعي إلى الشرق الإسلامي

أوليفييه مووس



مراصد ٣
كراسات علمية محكمة تصدر عن وحدة الدراسات المستقبلية، مكتبة الإسكندرية



كراسات علمية 3

تيار الاستشراق الجديد والإسلام

من الشرق الشيوعي إلى الشرق الإسلامي

أوليفييه مووس





كراسات علمية محكمة تعنى برصد أهم الظواهر الاجتماعية الجديدة لا سيما في الاجتماع الديني العربي والإسلامي، تصدر عن وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية

الترجمة من إنجاز عومرية سلطاني، مترجمة وباحثة جزائرية في العلوم السياسية

أوليفييه مووس، دكتور في التاريخ المعاصر في جامعة فريبورغ (Fribourg) في سويسرا ومدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية (EHESS) في باريس. كتب أطروحة كرسها لخطابات شبكات الاستشراق الجديد في الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا.

تيار الاستشراق الجديد والإسلام

من الشرق الشيوعي إلى الشرق الإسلامي

أوليفييه مووس

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة- أثناء النشر (فان)

مووس، أوليفييه.

تيار الاستشراق الجديد و الإسلام : من الشرق الشيوعي إلى الشرق الإسلامي / أوليفييه مووس. - الإسكندرية، مصر : مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، 2010.

ص. سم. (مراصد ؛ 3)

تدمك 978-977-452-117-0

1. الاستشراق والمستشرقون. 2. الفلسفة الإسلامية. أ. مكتبة الإسكندرية. وحدة الدراسات المستقبلية. ب. العنوان ج. السلسلة.

ديوي - 297.29 132542011.25

ISBN 978-977-452-117-0

رقم الإيداع بدار الكتب: 3760/2011

التصميم والإخراج الفني: هبة الله حجازي

طبع بمطبعة كامل جرافيك

1000 نسخة

ما هو الاستشراق الجديد؟

يعكس هذا المصطلح مذهبًا ثقافويًّا جديدًا ذو طبيعة أخلاقية، بمعنى، طريقة لأشكلة المجال الإسلامي والعلاقات بين الهوية الإسلامية والهوية الغربية يقوم على تجديد افتراضات الاستشراق الكلاسيكي ومتطلبات الدفاع عن قيم الديمقراطية والحداثة. المذهب الثقافوي هو مذهب أنثروبولوجي يعتبر أن أفعال ودوافع الفاعلين يتم تفسيرها حصرًا عبر قيم المجتمع الذي ينتمون إليه. تعكس الهوية الإسلامية مجموعة، متخيلة في جزء منها، قائمة على تناقض كامن، وثابتة نسبيًّا، من المواضيع، والعلاقات، والممارسات والخطابات التي تقترن بانتمائها إلى المجال الإسلامي. بالمثل، تحيل الهوية الغربية إلى كل ما يجسد الوجود والفعل الغربي، وهو إدراك يختلف حسب الأمكنة والأزمنة التي يصاغ فيها لكنه ينتظم أساسًا على مقولات كل من اليهودية والمسيحية، والحداثة، والعلمنة. نتاج العلاقات بين هاتين الهويتين المتخيلتين، التي تعتمل على المستويات المحلية، والوطنية، أو الدولية، يساهم في عمليات تحديد للهوية، التي تمثل أحد المفاتيح التي تساعد في فهم الانخراطات التي تتم خلف الاستشراق الجديد. الاستشراق الجديد هو ابن لثلاثة عوامل: التراث الذي خلفته عدد من افتراضات الاستشراق العلمي التي كان قد ثار ضدها إدوارد سعيد (1935–2003)؛ استمرار لمكتسبات علم تأريخ لا يزال ينظر إلى المجال الإسلامي بعين النقص[1]؛ ومناخٌ فكري جديد لمرحلة ما بعد الحرب الباردة يتميز باللجوء إلى «ماهويات ثقافية» لأجل تفسير الأحداث التي تمس بشكل خاص المجتمعات العربية والإسلامية مع بداية سنوات التسعينيات.

«الاستشراق الجديد» يمثل بالتالي تجديدًا وإعادة تأهيل للأطروحات الاستشراقية الكلاسيكية في سياق يتميز بأدلجة متنامية للعلاقات بين الشرق الأوسط والدول الغربية، تعمل على تشجيع العودة إلى قراءة ماهوية للمجال الإسلامي. وبالرغم مما قد يوحي به عنوان هذه الدراسة، فان إعادة التأهيل هذه ليست في الغالب من عمل مختصين أكاديميين في المجال الإسلامي. هذا المصطلح يصف الفاعلين– الصحفيين، والكتاب، والباحثين، والخبراء، والمدونين والناشطين– في الحقول الفكرية، والإعلامية، وتلك الخاصة بدراسات الأمن، الذين تستجيب كتاباتهم لعدد من المعايير التفسيرية المشتركة، الذين يستخدمون مفردات معترفًا بها ومحددة على نحو ما، والذين يميلون إلى الاندماج في شبكات اعتراف متبادل، وانتشار ونضالية. الاستشراق الجديد لا يعكس وجود مدرسة فكرية . فحتى لو كان استقطاب الحقل الفكري في أمريكا الشمالية بشأن هذه المسألة يميل إلى حالة من الانتظام في شكل مدرسة فكرية، إلا أن الأمر يتعلق عوضًا عن ذلك بميول منهاجية تقع غالبًا خارج السياسة؛ حيث الحدود فيها هشة والمفاهيم عائمة.

الرواية النيواستشراقية تفضل الحشد أو تعبئة كُتَّاب ينتمون إلى أوساط متنوعة جدًّا ويمكن أن تكون متعارضة على الصعيد الأيديولوجي أو السياسي. الرابط الذي يسمح بالحديث عن

تيار يكمن أولاً في الطريقة المشتركة لأشكلة التظاهرات التي ترتبط بالهوية الإسلامية(من ارتداء الحجاب في شوارع باريس وصولاً إلى أعمال العنف السياسي في كشمير) في سياق ما بعد الحرب الباردة وما بعد الحادي عشر من سبتمبر. ويمكن ملاحظتها ثانيًا في ظاهرة متنامية وعابرة للحدود من العمل وفق منطق شبكي، وذلك من خلال مطبوعات، ومؤسسات، ولكن أيضًا عبر الإنترنت، وعبر الجهات الفاعلة في الاستشراق الجديد.

يتهيكل الاستشراق الجديد حول أربعة افتراضات:

المجال الإسلامي كل متجانس

النزعة الأولى التي يمكننا تسليط الضوء عليها تقوم على تحديد مزدوج لعالم عربي إسلامي ينظر إليه ككيان متجانس، ولمحددات ثقافية يفترض أنها تقدم معلومات عن الفعل الجماعي والفردي للمسلمين. هذه المقاربة الفوقية تتحرك في كثير من الأحيان فيما يشبه «اختزالية مفيدة»، بحيث يتم تقليص التعددية التي تميز الحركات العاملة باسم الإسلام لتحولها إلى مفهوم جامد، ذو منطوق تحقيري: «الإسلام السياسي». تفرد العوالم الإسلامية[2] هذا هو الذي يمنح للحركية الإسلامية خصوصيتها وتوحدها. ينتج عن هذا الموقف سلسلة من الافتراضات المنهجية التي تقدم اقترابًا مبسطًا يختصر ظاهرة تتميز بالتعددية سواء في فضاءات المكان أو الزمان. فالاستخدام المتكرر للمبررات الدينية، واستخدام مفهوم الأمة بحيث يتم تجاهل التقسيمات الجغرافية والثقافية ونفس الأسباب التي تؤدي إلى نفس النتائج، وفكرة الممارسة السياسية الإسلامية المشروطة باللاهوت، هي من ضمن أمثلة عديدة على هذه الافتراضات.

الإسلام يشكل استثناء

السمة الثانية تستند على استثنائية الإسلام(كحضارة)، بمعنى فكرة أن الإسلام بوصفه نظامًا للقيم يخبرنا عن كل نواحي الحياة الاجتماعية والفردية للمسلمين، من المواضيع الأقل أهمية مرورًا بالمظاهر العامة ووصولاً إلى الممارسة السياسية والاقتصادية. هذه الكليانية التي يفترض أنها تشكل المجال الإسلامي تميز فضاء جغرافيًا وهوياتيًا في أن واحدًا، يعتبر عاجزًا من وجهة نظر تاريخية ودينية أمام «الحداثة». الحداثة التي لا يمكنها إلا أن تكون غربية في أشكالها وفي مضمونها. هذا العجز الماهوي يتأتى من فكرة أن تحديث الممارسات السياسية في المجتمعات الإسلامية لا يمكنها إلا أن تكون نتاج تنكر قد يقع تجاه الثقافة المحلية. يرى محمد الشريف فرجاني[3] أن هذا الموقف يغترف جزءًا من قوته من المقاربات المستوحاة من أطروحات المستشرق البريطاني «برنارد لويس» Bernard Lewis. إنها أطروحات تفترض أن النموذج الغربي في أصل الحداثة (كمقولة «الخروج من الدين»،

والعلمنة ومسارات الفردنة باعتبارها حاملة للديمقراطية وحقوق الإنسان) إنما تميزه علاقة محددة بين الكنيسة والسلطة العلمانية في أوروبا الغربية[4]، بينما الدولة «الشرقية»[5] تتميز بـ «تحديد للدين والسلطة (...) مسجلة بطريقة لا يمكن أن تمحى من ذاكرة و ضمائر المؤمنين»[6].

انطلاقًا من هذه النظرة التي تفترض مجالاً لا مفكر فيه في العالم العربي والإسلامي واستمرارية هذا الدمج المؤسس، فإن تطورًا ما نحو الديمقراطية والاعتراف بحقوق الإنسان لا يمكنها أن تكون إلا نتاج قطيعة أو عملية تغريب، ولكن ليس ثمرة حدوث انعطافة محلية ما. في هذا المنظور يفسر تيار الاستشراق الجديد نقص أو غياب الإجراءات والثقافة الديمقراطية في الدول العربية والإسلامية بوصفها نتاجًا لعوامل مرتبطة بـ«الهوية» في هذه المجتمعات: الثقافة، والدين، والتاريخ. بالفعل، فإذا كانت أسباب ظهور الحداثة في أوروبا مرتبطة بعدد معين من السمات الثقافية الخاصة بهذه المجموعة، فإن الجواب على سؤال «التأخر» في المجتمعات العربية والإسلامية مقارنة بمستوى تقدم الحداثة السياسية الغربية إنما يقع في النقائص الثقافية للإسلام!

جمود العالم الإسلامي

فكرة جمود المجال الإسلامي التي ترتبط بشكل وثيق بفكرة الاستثنائية، هي مظهر مهم أخر في الاقتراب النيواستشراقي. شكل ما من الاتساق يفترض أن ينظر الاستشراق الجديد إلى المجال الإسلامي بوصفه كتلة مصمتة وساكنة، نمط من التعارض الذي يقيمه بين غرب ديناميكي، حديث، يشكل معقلاً للتحرر، ويوفر مساحات للإنجاز الفردي، وبين شرق جامد حيث يتشكل الفرد عبر الثقافة وعبر الدين، المؤطران بقوة عبر الأعراف الاجتماعية والجنسية. في هذا الفضاء الجامد تتمظهر «الهوية الإسلامية» أولاً كحالة صلبة، وهوية مستمرة وقابلة للتنبؤ بها، حيث يجسد الإسلام السياسي اشتقاقها الأقل أو الأكثر تطرفًا. الحاجة إلى وضع ثوابت تسمح بشرعنة جهاز مفاهيمي جامد، هي إذن سمة من السمات المميزة لهذه القراءة.

فكرة الدمج، المؤسسي والإيديولوجي للسلطات السياسية والدينية، هي بالتالي مثال متكرر لهذا المظهر الجامد للمجال الإسلامي. وفي نفس الوقت الذي لا يمكن فيه للديمقراطية أن تستنبت في هذا الفضاء إلا عبر حدوث قطيعة أو عبر عملية تغريب، فإن تطور الحركات والفاعلين الإسلامويين تجاه القبول بلعبة سياسية تعددية لن يكون إلا نتاجًا لإستراتيجية تخريبية في هدفها الضمني، أو تكون نتاج حدوث طلاق مع المبادئ الإيديولوجية والدينية لهؤلاء الفاعلين. الفاعلون الأكثر حنكة في مشهد الاستشراق الجديد لا ينكرون التحولات والتطورات الحاصلة، لكنهم يجتهدون لدمجها في مشهد ثقافي أوسع.

هناك تنازلات وتحولات نعم، لكنها تدمج بدورها في «الثقافة»، بحيث تتمظهر في أشكال لا تخرج هي الأخرى عن نطاق محيطها الخاص. وهذا الانتقال يبدو انه ضروري للتغلب على ذلك التناقض الموجود بين مصطلحات كلانية تقوم على استخدام مفاهيم متصلبة، وبين أشكال القطيعة، والانقطاعات، والأمور المستهجنة الملاحظة في دراسة المواضيع التي تنسب في منشئها وفي خصائصها، خطأ أو صوابًا، إلى نفس هذه الفضاءات المفاهيمية.

العنف الإسلامي هو نتاج ثقافي

الخصيصة الثالثة في خطاب الاستشراق الجديد التي ترتبط تحديدًا بمسألة استخدام العنف أوالإكراه، هي استخدام مصطلح الإسلام السياسي، أوالإسلام، كمرادف لأيديولوجية شمولية، بحيث تكون مبادؤها هي خصائص عملية مباشرة تفسر اللجوء إلى العنف. الأشكال التي يتبعها العنف سواء أكان رمزيًا أورسميًّا أوإجراميًّا، تنتمي كلها إلى نفس المصفوفة. في المقاربة النيواستشراقية، يرتبط مخيال «الإرهاب الإسلامي» بشكل وثيق جدًّا بتعريف لـ» العقلية العربية» وهو ما يفسر استخدام الإرهاب كنتيجة لـ» التأخر» الثقافي، ولخصائص محددة لثقافة عربية إسلامية. ومن هنا يأتي الاستخدام المتكرر لاستعارة «الشيوعية» أو تعبير «الفاشية الإسلامية» حيث يتم المساواة بين ممارسات النظم السوفياتية وتلك الخاصة بالإسلام السياسي (مثل الدعاية، والكيل بمكيالين، واستخدام للغة مزدوجة، التلاعب بمهارة باستخدام الحريات الديمقراطية، والإرهاب). من خلال ربط استخدام العنف مع مصادر لاهوتية أو إيديولوجية دينية، فإن المقاربة النيواستشراقية تجمد حقائق التحديات المحلية حين تحللها بوساطة حتميات ثقافية. هذه الأخيرة تختزل المنافسات السياسية أو الإستراتيجية– ناهيك عن استخدام العنف– إلى صراع بين تجريدات نصية لا تنضب. عبر هذا المنظار، فإن تضارب المصالح يظل دائمًا أكثر أو أقل عرضة لمنافسة ثقافية، هذا إن لم يتم تجاهله ببساطة.

سياق ظهور الاستشراق الجديد

من بين النتائج التي أعقبت نهاية الحرب الباردة، شكل زوال الاستقطاب الإيديولوجي بين المعسكرين دون شك أحد المداخل القوية لفهم انبثاق وخاصة تكريس الرواية النيواستشراقية في المجال الفكري والإعلامي الأمريكي والأوروبي. اختفاء القطبية الثنائية التي كانت تهيكل العالم ترك تدريجيًّا ما يمكن أن نسميه شعورًا بالاضطراب، حالة من الفراغ في النماذج في العلاقات الدولية، هذه التي كانت تتميز إلى حين بإيقاع حركات التوازن بين الشرق السوفياتي والغرب الديمقراطي. دوار يعود أيضًا إلى وجود توتر، أصبح حادًّا بسبب مناخ ما بعد الحرب الباردة، بين التواجد السريع للأفراد في فضاء متعولم يتميز بتنامي التدفقات المختلفة وزيادة الاعتماد المتبادل بين الدول، وبين الاختفاء المفاجئ لأفق منتظر، إنها أزمة في تمثلات الأفق النهائي الذي كانت

تمثله دولة ما أو مجموعات من الدول[7]. ساهم هذا الشعور في تنمية حالات الغموض المتوقعة بين اختفاء المعسكر الشيوعي وتآكل المنافسة الأيديولوجية، وبين ظواهر متنوعة لذيوع العنف بشكله المعاصر(دولتي، رمزي، حضري..إلخ) التي ترتبط بشكل غير مباشر بهذه العمليات.

انهيار الروايات التي كانت تمنح المعنى، مثل المواجهة بين الليبرالية والشيوعية، أدى في سنوات التسعينيات إلى سباق لأجل صياغة بديل للتوازن التقليدي بين الشرق والغرب، على مستوى العلاقات الدولية طبعًا، ولكن أيضًا على المستويات الوطنية. كتب «ديديي بيغو» Didier Bigo : «ما هو غير متوقع، كان قد ضرب بقوة مسألة الإيمان بالقدرة على التنبؤ، هذه الوظيفة المتضمنة في حد ذاتها في منصب مستشار الأمير الذي يمارسه أولئك الذين يضطلعون بإنتاج الخطاب حول النظام الدولي. عدد قليل فقط كانوا قد بدؤوا يعترفون أنه لم يعد من الممكن تأطير رؤية حول العالم في نفس الخطاب وفرض وجهة منظور كوني، مركزي ووحيد»[8].

الرواية النيواستشراقية منحت نموذجًا جديدًا للظهور لكنه يرتبط بإعادة إنتاج مفردات المواجهة التي تستنسخ في نواح كثيرة منها تلك التي كانت سائدة في مرحلة الحرب الباردة. هذه الرواية سمحت بإعادة رسم خريطة «الغيرية» بالمعنى الظاهر والمجازي للكلمة: كانت الحرب الباردة تسمح بموضعة العدو على خريطة جغرافية، بقياس «اللون الأحمر» الذي يتبع الخطوط التي يرسمها جدًّار حديدي وعبر إمكانية تقدير حجم قواته العسكرية. لقد استعيض عن تهديد سوفياتي يمكن تعداده بخطر إسلامي غير قابل للقياس، مما يطمس الرؤية بشأن العدو الذي يظل مشتتًا طالما أنه غير قابل للتعريف.

لكن قوة الجذب لدى الرواية النيواستشراقية تأتي بشكل خاص من هذا التجديد الذي يطال أطلس الغيرية في الترتيب الذي تقيمه لعالم ما بعد الثنائية القطبية، من خلال اتباع خطوط التوتر المرتبطة بالهوية الإسلامية، حدود الإسلام الدموية هذه التي رسمها «صامويل هنتجتون» Samuel Huntington على الخريطة بالمعنى الحرفي، في مقالته الشهيرة «صدام الحضارات».

الفكرة المقلقة المتعلقة بفوضى عالمية أعقبت سريعًا التفاؤل بالنظام الدولي الجديد، لتغذي فضاء للتنافس الأيديولوجي حيث بدأت ثنائية الديمقراطية في مقابل»العالم الإسلامي» تحتل موقعًا رئيسيًا في سنوات التسعينيات، ووجدت مكانًا لتعود إلى الحياة في تجديدها لعدد من الافتراضات الثقافية.

هذا البعد من الخطاب والانتقادات تتداخل في حالة من التآزر، من جهة ثانية، مع عملية تحول، ومنافسة، وتموقع مهني لعدد من المفكرين وخبراء في الأمن وعلماء في الجغرافيًا السياسية، بمعنى الفاعلين والمؤسسات التي تدعى لاقتراح وتوزيع معرفة محددة في المجالات النظرية في ميدان العلاقات الدولية والأمن ودراسات المجال الإسلامي المعاصر. يمارس

الاستشراق الجديد جذبًا مؤكدًا في أوساط هؤلاء الخبراء المنوط بهم تعريف ما هو التهديد خاصة بفضل ميزته كنظام عام للتفسير، ومن فكرة «التنبؤ» الضرورية التي تقترحها مفاهيم الثبات والحتمية التي تتهيكل حولها هذه الرواية.

خطاب خبراء الأمن– في مجال حيث احتل الإرهاب الإسلامي تدريجيًا مكانًا بارزًا– لا يقدم فقط تحليلاً «غير آبه» مقارنة بهدف المعرفة كأفق وحيد. بل إن هذا الخطاب يتعلق أيضًا بتحدي أكثر فجاجة في المقام الأول، ذلك الذي يتعلق بالحصول على اعتراف، بثبات الخبير القادر على التنبؤ بالتهديد.

الاستشراق الجديد: رهاب علمي؟

عبر المقابلات التي قدناها مع عدد من ناشطي حركة الاستشراق الجديد وعبر تحليل المؤلفات المراجع توضح لنا أن النقد الموجه للإسلام هو في قسم كبير منه ليس نتاجًا لحالة عارمة من الإسلاموفوبيا، في معنى التعبير الذي يتضمن خوفًا أو كراهية غير عقلانية تجاه الإسلام. معاداة الإسلام السياسي بل وحتى انتقاد الإسلام هو بالأحرى نتاج سياقات محددة وللتلاعب بها من قبل مجموعة متنوعة من الفاعلين لخدمة أجندات إيديولوجية أو سياسية، محلية أو وطنية. انتقاد الإسلام (أو الإسلام السياسي) الذي يرتكز على الرواية النيوإستشراقية، لا يتعلق، على نحو ما، بالإسلام أو بالإسلام السياسي بقدر ما يتعلق بأزمة اللائكية في فرنسا، بالنقاش حول اندماج تركيا في الاتحاد الأوروبي، بقضايا الهجرة في أوروبا أو أيضًا بالدفاع عن صورة إسرائيل في الدول الغربية. الخبر العادي كما الحدث الكبير الذي قد يمس الإسلام من قريب أو بعيد يدرجه المستشرقون الجدد في خطابهم، ليس لأن هؤلاء يعبرون أولاً عن كراهية لما هو إسلامي، ولكن أساسًا بسبب المتطلبات المتنوعة التي تغذي وتتغذى، في الوقت نفسه، من الرواية النيوإستشراقية. وهذه المتطلبات تتضمن مجموعة تضم: توطيدًا لموقع الخبير أو الكاتب المرجعي، ومنطق التموقعات المهنية في مجال الإعلام، والرغبة في اقتناص الفرص السانحة، والتلاعب المفيد بمسألة التهديدات «الإسلامية» الصغيرة والكبيرة في استراتيجيات العلاقات العامة، والحاجة الدورية إلى إعادة رسم الخطوط في حقل الهوية.

يتعلق الأمر بممارسة اعتباطية وعمليات ترقيع أكثر مما هناك إيديولوجيا وعقيدة وراء استهلاك وإنتاج النقد الموجه إلى الإسلام (أو الإسلام السياسي) أو بشكل أكبر في خطابات الاستشراق الجديد. العداء أو الخوف من الإسلام أو من « المسلم» ليس إلا إمكانية من ضمن أخرى؛ إذ يمكن لذلك أن يتضافر أيضًا مع دواعي سوسيولوجية أكثر أهمية، كما يمكن أن تعكسه حساسيات محيطة تجاه الإسلام حين تتطعم برواية نيواستشراقية غير سياسية وغير أيديولوجية أساسًا. المقالات اليومية لمدير منتدى الشرق الأوسط Middle East Forum «دانيال بايبس»[9] *Daniel Pipes* في الولايات المتحدة الأمريكية، أو اللغة الحماسية الجيوبوليتيكية التي يتحدث بها «ألكسندر دال

فال»[10] Alexandre del Valle في فرنسا، الأسلوب الأنيق للكاتب النيويوركي «بول بيرمان» Paul Berman [11] المناهض للشمولية،أوالإنشاءات المتخيلة التي يبنيها طبيب النفس والكاتب الفرنسي «دانيال سيبوني»[12] Daniel Sibony، هي فقط أمثلة لكتاب يرتكز نقدهم للمجال الإسلامي على الافتراضات النيوإستشراقية المسبقة لكن بأشكال وأهداف ودوافع مختلفة جذريًا.

علاوة على ذلك، غالبًا ما تستند الانخراطات في مسائل انتقاد الإسلام، على الأقل اسميًا، على قيم إيجابية. أن يكون هناك قدر من السخرية أو الإنكار الذي يتخفى بين ثنايا الغطاء الأخلاقي هو أمر ممكن؛ لكن يلاحظ مع ذلك وجود شكل ما من النضالية المتنامية والمضادة للعنصرية ترتكز على مفردات مطابقة لتلك التي نعتبرها نيواستشراقية. فبعض مظاهر الدفاع عن اللائكية الجمهورية أو التعبئة حول حقوق المرأة، كما يوضحه في فرنسا خطاب «كارولين فورست» Caroline Fourest[13] الشهيرة إعلاميًا بوصفها «المتخصصة في التطرف»، يمكنها أن ترتكز على تعارض مع مفهوم لـ» الإسلام السياسي». فالتنوع في أشكال النضالية الإسلامية و الشخصيات الممثلة للإسلام السياسي أوللسلفية الجهادية تجتمع كلها تحت نفس التسمية دون أن يكون بينها انقطاع زمني أومكاني. سيكتشف القارئ الذي يملك حسًا نقديًا أنه عبر المماثلة بين حزب الله والقاعدة وبين حسن البنا وأسامة بن لادن فإنّ هذه التسمية لا تفسر شيئًا. يحدث هذا بالتأكيد لأن وظيفتها الأولى تقع في مكان آخر. فإذا كانت كتابات المستشرقين الجدد لا تقدم أي إضاءات جديدة حول الموضوع وتساهم برغم ذلك في تشويش الفهم، فإن ذلك يعود إلى أن هدفهم ليس تحديد أو تفكيك التوجهات بقدر ما هو الدفاع عن القيم. ما يتم البحث عنه هو الأثر الذي تحدثه المناظرة بين كل ذلك.

هذه الخطابات لا يظهر منها غياب أي «ميزة عنصرية» أو «إسلاموفوبيا» فحسب، ولكنهم أيضًا يدينون هذه الاتجاهات. في نواح كثيرة، الإسلاموفوبيا هي تعبير حاوي يميل إلى اختزال ميكانيزمات إنتاج خطاب كامل في فكرة معينة أو شعور ما، وإلى الخلط بين النتائج والأسباب. لكن الحاجة إلى اتخاذ موقف قومي ما أو ردًا للفعل، أو علاقة مساندة مع دولة معينة أو قضية ما، أو الخيلاء المصاحبة لتبني خطاب يوصف بأنه منشق أو «مقاوم»، أو الإطار المتعلق بمجال المهنة أو التحرير، أو حتى شكل ما من الرفض الهادئ الموجه نحو احتجاجات أو خطابات يتم اعتبارها مبتسرة أو مبتذلة. كل هذه يمكنها حسب درجات متنوعة وفي أوقات معينة، أن تقود إلى كتابات تستخدم دليلاً نيواستشراقيًا وتشجع نقدًا تجاه الإسلام، تجاه «المسلم» أو «العربي».

من الاستشراق الكلاسيكي إلى الاستشراق الجديد

شخصيتان اثنتان كانتا في قلب الانتقال من الاستشراق الكلاسيكي إلى شكله الجديد: عالم التاريخ البريطاني «برنارد لويس» Bernard Lewis، الكاتب الذي نهل من تراث الاستشراق القديم و الذي ساهم مقاله «ما الخطأ» What Went Wrong[14]؟ في «أثقفة» أو «أسلمة»

أحداث الحادي عشر من سبتمبر. وأستاذ العلاقات الدولية «صامويل هنتجتون» Samuel Huntington حيث صاغ كتابه عن صدام الحضارات[15] المفردات والأسلوب المناسب لقراءة هذه الأحداث. لن نناقش هنا النظرية الهنتجتونية المعروفة بشكل جيد وسنركز بدلاً من ذلك على برنارد لويس.

ترتكز نظرية صدام الحضارات على انهيار التوازن أو الفوضى التي نتجت عن اختفاء المعالم الأيديولوجية الثابتة، والتي كان من نتائجها الاستراتيجية انبثاق عدو جديد للغرب ممثلاً في الإسلام (أوالإسلام السياسي). في بداية الحرب الباردة، كان «باري بوزان» Barry Buzan، أستاذ العلاقات الدولية في معهد لندن للاقتصاد London School of Economics، من أوائل الذين لفتوا الانتباه إلى فكرة التحول في المشهد العالمي؛ حيث ستؤدي نهاية القطبية إلى «تصادم الهويات الثقافية»[16]، بعده بقليل تبعه الأستاذ «صمويل هنتجتون» Samuel Huntington (1927–2008)[17]. هذا المثقف المحافظ ومنسق التخطيط الأمني السابق في البيت الأبيض لدى مجلس الأمن القومي بين سنوات 1977–1978، أشاع مفهومًا كان قد حاز على اهتمام بالغ في كتابات عالم التاريخ البريطاني «برنارد لويس»، وهو المفهوم الذي سيحقق رواجًا غير مسبوق: صدام الحضارات. برنارد لويس تكلم عن صدام الحضارات لأول مرة عام 1957 بمناسبة ندوة علمية أقيمت في جامعة «جون هوبكنز»، وقد رسخ هذه العبارة في سنوات الستينيات في كتابه «الشرق الأوسط والغرب»[18] The Middle East and the West، لكن مفهوم النزاع بين الحضارات لن يعرف تجسيده الفعلي إلا في سنوات التسعينيات.

في الولايات المتحدة الأمريكية وفي بعض مناطق أوروبا أيضًا، فإن «برنارد لويس»، الأستاذ الفخري في دراسات الشرق الأدنى في جامعة «برنستون»، لا يمكن اعتباره فقط كأحد أهم الكتاب المعاصرين الأكثر تأثيرًا في مجالات التاريخ والسياسة في الشرق الأوسط[19] فحسب، ولكن أيضًا كشخصية ملهمة رئيسية في تيار الاستشراق الجديد. تابع دراساته في أوساط الاستشراق الكلاسيكي مع مقالته الأولى المنشورة عام 1937، وكتب أطروحته التي نشرت عام 1939 عن الحركة الإسماعيلية، ككاتب متألق ويجيد عدة لغات، ومتخصص في الشؤون التركية، كان «برنارد لويس» في قلب الجدل الذي قاده إدوارد سعيد والذي أدار معه مناقشات ساخنة[20]. نشر ما يقرب من ثلاثين كتابًا بعضها لا يزال يحتفظ بكل قوته لحد اليوم، وعدد كبير من المقالات في دوريات وصحف مرموقة، كان أيضًا أستاذًا لعدد من الطلبة الذين تكونوا على يديه على مدى جيلين من بينهم كتاب أمثال «فؤاد عجمي»[21] Fouad Ajami و«مارتن كرامر»[22] Martin Kramer، وهو يمثل المرجع المفضل للفاعلين في الاستشراق الجديد كمثل «دانيال بايبس» Daniel Pipes. تأثير برنارد لويس يمتد خارج الدوائر الأكاديمية إلى النخب السياسية حيث شغل دور مستشار الأمير في شؤون الإسلام[23].

إذا كان أستاذ جامعة برنستون يتمتع بخبرة معترف بها، بوصفه مختصًا في تاريخ العالم الإسلامي، فإن إنتاجاته الحالية التي كرسها للإشكاليات المعاصرة لا تتمتع بنفس الصلابة العلمية، وهي تساهم مباشرة أو غير مباشرة في شرعنة الرواية النيوإستشراقية. في أحدى آخر مقالاته طور برنارد لويس فكرة خاصة عن التجربة التاريخية الغربية التي تقوم على عدد من الافتراضات التي يمكن اعتبارها الهيكل التبريري في الاستشراق الجديد:

1 - صياغة وتنظيم المشكلة التي تطرحها العلاقة بين الدين والسياسة ظهرت في السياق المسيحي، وهذا أعطى شكل هوية ثلاثية تقع في قاعدة التفكير النيواستشراقي هي الحداثة السياسية، المسيحية، والغرب.

2 - بخلاف مراحل زمنية آخرى فإن الدين الإسلامي اليوم يلهم عددًا من المؤمنين به بمشاعر الكراهية والعنف. وهؤلاء يندفعون وفق سببية محددة خاصة هي «العالم العربي» فيعبرون عن أنفسهم في المقام الأول تجاه عدو ألفي (Millénaire)[24] هو «العالم المسيحي».

3 - رفض الغرب في العالم الإسلامي يتجاوز فكرة العداء لاستراتيجيات وإجراءات محددة، والتي لا يمكنها لوحدها تفسير كثافة معاداة الغرب/ أمريكا، لتتحول على هذا النحو إلى رفض «الحضارة الغربية» بوصفها كذلك.[25]

وفقًا لشكل ما من الديناميكية النفسية -الاجتماعية، فإن هذه الكراهية تعبر عن شعور بالإذلال سببه التراجع المستمر للإسلام منذ القرن الثامن عشر تحت ضغط نمو الإمبراطوريتين الأوروبية والروسية، ثم ضعف أنماطه الثقافية بسبب غزو المفاهيم والقوانين وأنماط الحياة الأجنبية والتحدي الذي يتعرض له في عقر داره بفعل تحرير المرأة وثورة الشباب[26]. ولكن في الغالب – ويتعلق الأمر هنا بافتراض أساسي في المنهجية النيوإستشراقية– يدافع برنارد لويس في نصه، بأسلوب هو بالتأكيد أكثر حنكة وحذرًا مما يتميز به خلفاؤه، عن فكرة وجود سببية بين المبادئ الدينية وبين الممارسات السياسية[27].

قد تبدو هذه الاعتبارات محض تجريد، أو نزاعات ابستمولوجية بدون نتائج عملية لكنها تعلن عن إمكانات كامنة للتشويش عندما يتم تطبيقها في حالات وأوضاع ملموسة. نذكر على سبيل المثال المقال الصادر في الثامن من شهر أغسطس 2006 الذي نشره برنارد لويس في «الوول ستريت جورنال» Wall Street Journal[28] الذي استتبع تعليقات في وسائل الإعلام الأنجلوساكسونية الكبيرة، حيث طور الكاتب بعض الأفكار بشأن الجدل الدائر حول الملف النووي الايراني. مقاربة هذا الإسلامولوجي تفترض أولاً أن هناك اختلافًا جذريًا بين الجمهورية الايرانية وبقية الدول التي تملك السلاح النووي:



«هناك اختلاف جذري بين الجمهورية الإيرانية الإسلامية وبين الحكومات الآخرى التي تملك الأسلحة النووية. هذه الاختلافات تظهر فيما يمكن وصفه ببساطة بالرؤية الآخروية للمسئولين الحاليين في إيران. إدراك العالم على هذا النحو وهذا الانتظار المعبر عنه باستمرار في الخطابات والمقالات وحتى الكتب المدرسية، تكرس هذه الرؤية بوضوح، وبالتالي تكرس لسياسات «أحمدي نجاد» وأتباعه (...).»[29]

هذا التفرد الذي يميز إيران يرتكز على رؤية صدامية تقود الخيارات السياسية لمسئوليها وبشكل خاص لرئيسها محمود أحمدي نجاد. في منظور برنارد لويس، هذه الدولة لا تتميز فقط بتصريحاتها الاستفزازية ومهدوية رئيس، يلمح لويس بشكل مبالغ فيه إلى حجم السلطة الفعلية التي يملكها؛ بل تتميز إيران أيضًا وخاصة بمسار صنع قرار غير عقلاني. هذه اللاعقلانية المفترضة تجد تعبيرها في الجهل المتعمد بالمتطلبات الاقتصادية والسياسية لفائدة غائية نووية تجمع بين تدمير إسرائيل وعودة الإمام الغائب. هذه المعركة النهائية التي ترسم حدود السياسة الخارجية الإيرانية كما يتنبأ بها برنارد لويس في كتاب«ما الخطأ» يمكنه أن يحدث في ذات 22 أغسطس ليشكل تذريًا للدولة العبرية:

«(...) السيد أحمدي نجاد ومحازبوه يعتقدون بوضوح أن الوقت قد حان، وأن المواجهة النهائية بدأت فعلاً وأنها فعلاً تسير على ما يرام. يمكن أن يكون قد تم تحديد التاريخ فعلاً، أشار الرئيس الإيراني في عدد من تصريحاته إلى تاريخ 22 أغسطس لإعطاء رده النهائي إلى الولايات المتحدة الأمريكية حول التطوير النووي. (...) تاريخ 22 أغسطس يوافق في الرزنامة الإسلامية تاريخ 27 رجب من عام 1427، يتعلق الأمر، كما في التقاليد، بالليلة التي يتذاكر فيها المسلمون كافة إسراء النبي (محمد) على البراق؛ أولاً نحو المسجد الأقصى في القدس وبعد ذلك أُعرج به إلى السموات. هذا التاريخ يمكنه فعلاً أن يعتمد كتاريخ لنهاية كونية لإسرائيل وإذا لزم الأمر للعالم اجمع. ليس أكيدًا أن السيد أحمدي نجاد يطمح إلى مثل هذه الحوادث المزلزلة أو الكارثية يوم 22 أغسطس تحديدًا. إلى حين ذلك يبدو من الحكمة الاحتفاظ بذلك حاضرًا في الذهن (...)».

إذا كان برنارد لويس حريصًا على تقديم تنبؤاته بشكل متضارب، فإن هذا المقال يقترح على القراء فكرة أن خيارات السياسة الخارجية في إيران تتبع منحنيات رمزية يرسمها الإسراء النبوي. هدف الأستاذ في جامعة برنستون هو التركيز على اللاعقلانية المفترضة لفاعل دولتي بوساطة تصريحات واجهته الرئاسية. إذا كانت النخب الإيرانية، كما هو الحال في شخصية رئيسها، غير مستوعبة لقوانين العقل والمصلحة التي تحكم العلاقات الدولية فهذا يسمح باستبعاد إمكانية التفاوض أو حتى الردع من نطاق المعادلة السياسية. المسألة هنا ليست في نفي أي تأثير للتقاليد

الشيعية أو لأيديولوجية الثورة في التأثير على الطريقة التي يفكر بها المسؤولون الإيرانيون في تفاعلاتهم مع القوى الإقليمية، المشكلة في هذا التفسير هو أنه يستنبط من المحافظة الدينية للنخب الإيرانية الموجودة في السلطة، ومن التصريحات الملتهبة،[30] ومن العقيدة التي يعلنها أحمدي نجاد، غياب القدرة على إحراز تسويات، وبشكل أوسع، خروج هذه الدولة عن فضاء العقلانية. الوجه الافتراضي لهذه القراءة، وقشرة الاحترام التي يصبغ بها أسلوب وخطابة صاحبها، ينتهي إلى التركيز على البؤرة الثقافية، في مقابل تقديم تحاليل براغماتية وواقعية قد تظهر إيران كفاعل عقلاني قد تتحرك سياسته الخارجية بناء على مفهوم المصلحة الوطنية، وحيث يمكن أن يوضع خطابها المعادي لإسرائيل في إطار جيوبوليتيكي أكثر منه أيديولوجي.[31]

عدم التطرق إلى السياق الذي تتموضع و تتطور فيه خطابات الرئاسة الإيرانية تجعل التحليل عاريًا: ذلك أن التركيز على المستوى الثقافي أو الأيديولوجي لا يظهر سوى وجه واحد من المكونات المتنافسة التي تدخل في صياغة السياسة الخارجية الإيرانية. لدى كاتب يتمتع بالمكانة الفكرية كبرنارد لويس، فهذه المبالغة ليست من قبيل الصدفة؛ إن هدفها هو الحد من التناقضات والمفارقات الناتجة عن التأثير المتبادل بين الأيديولوجية الإسلامية والمصالح الوطنية والمنافسة بين الأجنحة السياسية، بهدف التدليل على اللاعقلانية المفترضة بالماهية لدى إيران. وبتوسيع الهدف، فإن غياب العقلانية قد يساهم في إبعاد أي فاعل ينتمي إلى الإسلام من المفهوم الحديث لإدارة العلاقات بين الدول. حجج المؤرخ في جامعة برنستون تكشف عن أفق استشراقي جديد؛ إنه يقيم تعارضًا بين الحداثة والعقلنة وبين التقاليد الإسلامية. نحن نلاحظ هنا أن التفسير الثقافوي يمتد ليطال أكثر الكتاب تطورًا وأهمية.

مؤرخة في الاستشراق الجديد: دراسة حالة

من بين الإحالات المشتركة في أدبيات الاستشراق الجديد، الفرانكفونية منها والأنجلوساكسونية، تقع الأطروحات التي طورتها «بات يجاور» Bat ye'or خاصة مصطلحيها حول «الذميانية» dhimmitude و«أورابيا» Eurabia التي تميل لتصبح مواضيع مكررة. «بات يجاور» (واسمها يعني «بنت النيل») هي مؤرخة بريطانية من أصول يهودية من مصر، اسمها المستعار «جيزال ليثمان» Giselle Littman المولودة باسم «أوربي» Orebi، تخصصت أولاً في التحليل التاريخي لمسألة الأقليات في الدول ذات الأغلبية المسلمة. نشرت كتبًا موثقة بعناية، تتحدث عن تاريخ أهمل على نحو ما بشأن الأقليات اليهودية والمسيحية تحت الوصاية الإسلامية؛ مثل كتابها عن «اليهود والمسيحيون تحت حكم الإسلام: الذميون في مواجهة التحدي الأصولي» Juifs et chrétiens sous l'islam: les dhimmis face au défi intégriste[32] والذي ترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان(الذمي: اليهود والمسيحيون في الإسلام) The Dhimmi: Jews and Christians under Islam[33].

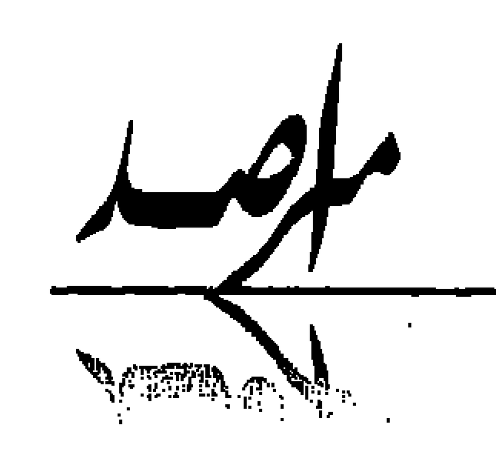


بفضل هذه المكانة كـ«متخصصة في مسألة الأقليات» إذا ما استعرنا اللقب الذي منحه لها مرصد العالم اليهود[34] l'Observatoire du monde juif، فإن «بات يجاور» كتبت بالموازاة نصوصًا يظهر فيها مصطلح «الذميانية» كمعيار لتحليل الأحداث المعاصرة، بحيث تغادر بالتالي ميدان التاريخ لتستجيب لمتطلبات مرافعة مناهضة للإسلام. شهرتها وجهودها نحو «تسييس التاريخ» ستأخذ شكلاً صريحًا مع صدور كتابها «أورابيا: المحور العربي الأوروبي-Eurabia :The Euro-Arab Axis [35] عام 2005 في باريس، العنوان المستوحى من عنوان لمجلة، نشرتها في باريس في السبعينيات، اللجنة الأوروبية للتنسيق بين جمعيات الصداقة مع العالم العربي.

كتابات «بات يجاور» التي تحتشد فيها السياسة والايدولوجيا تركز خاصة على مصطلح «الذميانية»؛ اللفظ المشتق من اللفظ العربي «ذمة» التي تشير إلى علاقات التبعية بين السلطة الإسلامية والسكان المسيحيين واليهود والزرادشتية. على الرغم من عدم وجود اتفاق بين المدارس القانونية فيما يخص مصطلح الذمية ونظرًا لأن تطبيقاته اختلفت حتى يومنا هذا بحسب الشروط الاجتماعية والتاريخية، فإن الوضع العام للذمي يعني بشكل عام دفع ضريبة العنق، والامتثال لعدد من القواعد التي يمكن أن تشكل قيودًا والانصياع لبعض المحظورات. تعبير «الذميانية»، الذي استخدمه عضو الكتائب اللبنانية «بشير جميل» (توفي عام 1982) ليصف به المكانة المتدنية الممنوحة للمسيحيين في الشرق الأوسط، لا يصف فقط العلاقة القانونية بين الدول الإسلامية وأهل الكتاب التي بدأت مع القرن الثامن الميلادي، لكنها تكشف أيضًا عن استعادة نيواستشراقية تسحب هذا المصطلح من فضاءات الزمان والمكان الخاصة به لأجل أهداف صدامية. مقاربة «بات يجاور» تقوم على تطبيق مصطلح «الذميانية» بوصفه افتراضًا قابلاً للتطبيق على مجمل الشأن الإسلامي كـ«منشور» زجاجي يعكس تنوعًا كبيرًا من الحقائق الاجتماعية والسياسية في العالم المعاصر، ليس في المجتمعات الإسلامية فحسب ولكن أيضًا في الدول الأوروبية.

علاوة على إدارة العلاقات بين الدولة وأقلياتها، فإن «الذميانية» المعاصرة تصف أيضًا «جبنًا فكريًّا» في مواجهة الشمولية الإسلامية التي تميز، وفق مثال يتكرر في الرواية النيوإستشراقية، قسمًا من الإنتلجنسيا والفاعلين السياسيين الغربيين. هذا الضعف الذي يكرسه مزيج من الإنكار والرفض التاريخي، يعبر عن رفض لمواجهة الحقيقة الخام إلخاصة بالإسلام، بمعنى تفسير نصوص الوحي الواردة في القران والسنة، بما يمثلانه، على نحو ما، من تمظهرات نقية للإسلامية:

> (...) إنكار التاريخ كما هو الحال لدى الحركة السياسية ذات التوجه الشيوعي، لا يؤرخ له إلا عبر الثلاثين سنة الماضية(...)[36] – تشرح «بات يجاور». هذا التاريخ (أي تاريخ الذميانية) تم محوه عندما أسست أوروبا علاقاتها مع العالم العربي والإسلامي على قاعدة الشراكة السياسية والاقتصادية والثقافية. أوروبا إذن طورت أسطورة الأندلس



كنموذج لحضارة متعددة الثقافات، العصر الذهبي للديانات الثلاث(...)[37]. الاتحاد الأوروبي تنصل بهذا من جذوره اليهودية وبالتالي تنكر للمسيحية التي ينحدر منها. إزالة الذاكرة التاريخية لأوروبا ليزرع مكانها المفهوم العربي الإسلامي للتاريخ، يسمح اليوم ببث شكل ما من الثقافة المستعارة، زائفة ومحملة بشعور بالذنب، حيث التبجيل للأسطورة الأندلسية يحل محل معرفة الغزوات المدمرة الإسلامية».[38]

كتابها الأخير المعنون «أورابيا: المحور العربي الإسلامي» يمثل تتويجًا لالتزامها السياسي من خلال إدانتها للسياسة الخارجية الأوروبية التي توسم بكونها غير غربية، متوجهة نحو العرب، ومضادة لإسرائيل، وهو الخطوة الحاسمة في مسار تاريخها الخاص حيث تجتمع فيه تجربتها في المنفى مع جهودها الرامية لفهم الجذور التاريخية والسياسية والدينية للعنف الإسلامي. في هذا الكتاب، تصف المؤرخة البريطانية الإطار المفاهيمي والسياسي الذي يعطي معنى للتظاهرات المتنوعة للهوية الإسلامية، والأجوبة التي منحتها إياها أوروبا. طموحها هو أن تسلط الضوء على القوى التي تعتمل تحت السطح، فتحول بذلك، بشكل غير منظور لكنه جذري، طبيعة القارة القديمة؛ الصدى المعاصر للخبرة التاريخية التي عايشتها «الحضارات اليهودية –المسيحية جنوبي المتوسط» حين وقعت تحت حكم الإسلام.

كلمة «أورابيا» تصف نتاجًا هجينًا من الأوربة والإسلام، انصهار اصطناعي حيث الضفة الجنوبية المتوسطية التي كانت تمثل حدودًا فيما مضى، تلتهم ضفة شمالية تتغافل عن هويتها اليهودية المسيحية. ولادة هذا الهجين الثقافي يبدو مخططًا له بدقة من طرف عدد من الفاعلين الإسلاميين والنخب الأوروبية، مشروع كان مخفيًا منذ سنوات السبعينيات لكن أحداث الحادي عشر من سبتمبر كشفته جزئيًا، والذي يستهدف تحويلاً قسريًا لقارة صمدت أمام هجمات» الجهاد المسلح» منذ القرن السابع الميلادي.

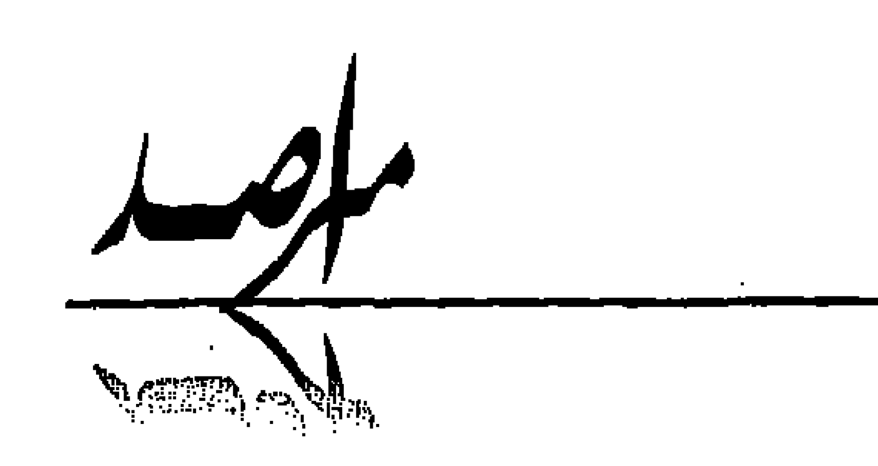
في مقابلة أجرتها مجلة «الصفحة الأولى»[39] FrontPage Magazine الأمريكية المنشورة على الإنترنت والتي تتميز بمواقفها المعادية جدًا للإسلام، يتحاور الباحث «جوناثان لورانس» Jonathan Laurence [40] بمناسبة نشر الدراسة التي كرسها للإسلام في فرنسا «إدماج الإسلام: التحديات السياسية والدينية في فرنسا المعاصرة»[41] Integrating Islam : Political and Religious challenges in Contemporary France مع المؤرخ «جامي جلاسوف» Jamie Glazov بخصوص دراسته الأخيرة هذه عن الإسلام في فرنسا. يظهر هذا الكتاب، المهيكل بفعالية باستخدام معطيات إحصائية واهتمام بالأبحاث الحديثة، إن دمج الإسلام يؤكد، وعلى النقيض، بطلان علمية أطروحات «أورابيا» التي قدمتها «بات يجاور» وعدد من الكتاب الأمريكيين. هذه الدراسة تظهر بشكل مقنع أن افتراضات هذه المدرسة المتشائمة لا تتمتع بأي أساس متين. وفقًا لكل من «ج. فاييس» J. Vaïsse و «ج. لورانس» J. Laurence، إذا كان الوجود الإسلامي في

فرنسا – وفي دول أوروبية آخرى– يطرح فعلاً أسئلة سياسية واجتماعية صعبة، فمن الخطأ اعتبار أن المسلمين يمثلون كتلة ديمغرافية متنامية مقارنة بمواطني البلاد الأصليين؛ وأنهم يحاولون تقويض مبدأ الفصل بين الدين والدولة لأجل تأسيس مجتمع خاص؛ وأن المسلمين يشكلون مجموعة منفصلة ومنسجمة؛ وأخيرًا أن صفتهم كمجموعة منظمة تجعلهم يحظون بتأثير متنام في السياسة الداخلية وخاصة الخارجية للدول، وبشكل خاص في الحالة الفرنسية[42].

بشكل عام فإن الفكرة التي تدافع عنها «بات يجاور»، من بين آخرين، حول هوية إسلامية تحدد الممارسات والآراء السياسية تتغذى على تجريدات من مثل الوجود المتخيل بقوة لما يسمى «تصويتًا إسلاميًا» يمكن الخوف منه أو التودد إليه من قبل الفاعلين السياسيين الفرنسيين.[43]

تتأرجح المقابلة بين «لورانس» J. Laurence و«جلاسوف» J. GlaZov، و بشكل مثير للاهتمام، بين النتائج التي أدت إليها الأبحاث الحالية حول قضايا الأقليات الإسلامية في أوروبا وبين الحتميات السياسية التي ترتكز على قراءة سببية تخص العلاقة بين النص والسياسة «في الإسلام» التي يطرحها المحرر في مجلة الصفحة الأولى. هذا الحوار هو استعارة كاشفة عن العلاقة بين الإنتاجات الأكاديمية وبين أدبيات الاستشراق الجديد: ففي مواجهة مقاربة سوسيولوجية وسياسية تركز على الوقائع، يطرح «ج. جلاسوف» الرواية «المجردة» للثوابت الثقافية أو الدينية التي يفترض أنها تنتظم الطريقة التي يصيغ بها المسلمون علاقاتهم مع غير المسلمين. النقد الدائم الذي يتعرض له الباحث في مؤسسة «بروكينز» Brookings هو عدم انضمامه إلى المقاربة النيوإستشراقية للحالة الإسلامية وتفضيله لمنهجية علمية حيادية. يظهر الحوار بين المؤرخ في مجلة «الصفحة الأولى» وبين «جوناثان لورانس» سمة مميزة في أوساط الاستشراقيين الجدد هو درجة من عدم الثقة في الإنتاج الأكاديمي. يمثل الأكاديمي غالبًا صنوًا من الإنتلجسيا الأوروبية التي لم تفضح الانجراف «الأورابي» في العلاقات الأوروبية العربية، تلك التي تكرر خيانة كتاب النخب اليسارية في مواجهة الشمولية سواء كانت في اليمين أو في اليسار. تشويه الهوية اليهودية– المسيحية لأوروبا، «ذمينانية» المثقفين، التهديد الإسلاموي المستمر، إستراتيجية فتح وأسلمة القارة الأوروبية، دعم الاتحاد الأوروبي للإسلاميين الانتحاريين الفلسطينيين، معاداة النخب الأوروبية لإسرائيل، لا جدًال هنا أن كتاب «أورابيا: المحور العربي الأوروبي» يقدم تحليلاً، على الأقل مفرطًا وخياليًا، للعلاقات والتفاعلات بين ضفتي المتوسط. بكلمة وأحدة، «بات يجاور» تكتب التاريخ بمداد الأيديولوجيا.

بالرغم من ذلك، ليست الأجندة الأيديولوجية للمؤلفة هي التي تمثل هنا المظهر المثير للاهتمام، ولكن فكرة أن المبالغات الموجودة في الرواية «الأورابية» نفسها لا يبدو أنها قد ألقت بعمل «بات يجاور» إلى تخوم الحقل الثقافي. في الواقع، ومنذ الحادي عشر من سبتمبر 2001، وبفعل استثمارها في رواية الفاشية الإسلاموية، فإن كتابات المؤرخة البريطانية لا تجد



صدى حماسيًّا لدى جمهور أقل أو أكثر تطرفًا من الناحية الأيديولوجية فحسب، ولكنها أيضًا – وربما يمثل هذا مفتاحًا في فهم تجديد الافتراضات الاستشراقية في مرحلة ما بعد مرحلة الحرب الباردة – في أوساط أكثر أهمية من الناحية الفكرية.

يستدل على ذلك، على سبيل المثال، موقف الخبير في الاستخبارات «جون دزياك» John J. Dziak، وهو مؤلف كتاب عن تاريخ مكتب المخابرات السوفياتية الـKGB[44]، وضابط سابق في المخابرات العسكرية في وكالة استخبارات الدفاع (1965–1987)، و أستاذ زائر في معهد الدراسات الدولية[45] Institute of World Politics وأستاذ مشارك في مدرسة استخبارات الدفاع الوطني[46]، حين يحلل استخدام التقية من طرف المجموعات الإسلاموية في مقاله له بعنوان «الإسلام السياسي و الحيل»[47] Islamism and Stratagem يشرح «جون دزياك» أن:

> الحيل الإسلاموية ضد الغرب (مثل التقية، والكتمان، والجدل العقيم)[48] ترتبط، سواء صراحة أو ضمنًا، بالثقافة الدينية في الإسلام. لكنها تتضمن أيضًا، أمام عدد من وسائل الإعلام وداخل العديد من الدوائر السياسية والمخابرات الأمريكية، ميلاً إلى الإنكار، إنكار حتى فكرة وجود مشكلة ما (...). هناك أوجه عديدة موروثة منذ أربعة عشر قرنًا تقريبًا من التجربة الإمبراطورية التي يمكن إضافتها إلى هذه الممارسات التحايلية وردود فعل الغرب عليها. سنسلط الضوء على اثنين منها لأهميتها بالنسبة للموضوع الذي نطرحه هنا وهما: الجهاد والذميانية (...). أشارت المختصة الأولى في مسألة الذميانية «بات يجاور» إلى أنه يبدو أن ذهنية الخنوع، والخوف، والعمى التي يتصف بها الذمي، قد تم بناؤها من طرف بعض النخب السياسة والاجتماعية الأوروبية في علاقاتها مع الأقليات والمجموعات والأمم الإسلامية المعاصرة ردًّا على سلوك إسلامي واثق ومهدد سواء على المستوى الداخلي كما على المستوى العالمي. الرد الجبان والمنافق على الجدل الذي أحدثته الرسوم الكاريكاتورية الدانمركية من قبل قطاعات واسعة من وسائل الإعلام والمؤسسات الجامعية بالإضافة إلى حكومات غربية– الذين يفترض أنهم حراس حرية التعبير– هي مؤشر مقلق على مغزى سيكولوجية الذمي في العالم الغربي[49].

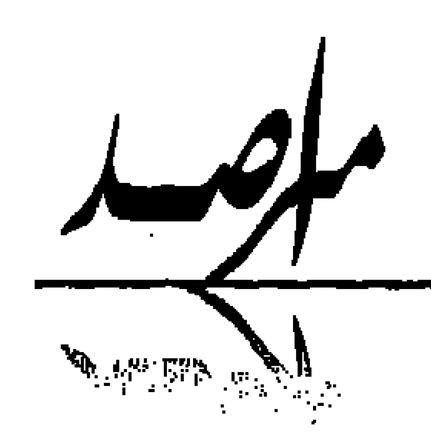
إذا كان نص «ج. ج. دزياك» J. J. Dziak يشكل مثالاً صارخًا لما يمكن أن يولده اقتراب نيواستشراقي في قضايا تتصل بالأمن، فإن تأثير كتاب «بات يجاور» ليس دائمًا واضحًا على هذا النحو. الكتاب الذين يستلهمون أطروحة أورابيا لا يتبنون بالضرورة المنحنى التآمري للكاتبة أو اقترابها الاختزالي للتاريخ، لكنهم يساهمون في منح المصداقية لتفسيرها للعلاقات بين ما هو غربي وما هو إسلامي. الأفكار الرئيسية التي طورتها هذه المؤرخة تساهم غالبًا كمرجع لدى عدد من الدوائر في الولايات المتحدة الأمريكية وفي فرنسا، وفي أماكن آخرى في كثير من الأحيان، دون أن يتم ذكر مصدرها الأيديولوجي. هذا النمط الصريح أحيانًا أو الضمني هو دليل

على أن الرؤية «الأورابية» للتحديات المرتبطة بالإسلام في أوروبا، تأخذ بالتدريج شكلاً بديهيًّا مقبولاً، ليس فقط لدى أوساط الناشطين المعادين للمسلمين، ولكن أيضًا ضمن الدوائر الفكرية المختلفة التي تتغذى، عن اقتناع أو بشكل براغماتي، من الموارد الخطابية التي يقترحها الكتاب في الاستشراق الجديد.

الرؤية التي تقدمها «بات يجاور» ليست إذن معزولة. فالصدى الذي حققه الكتاب الأكثر مبيعًا «الغضب والكبرياء»[50] La Rage et l'orgueil الذي ألفته الصحفية الإيطالية «أوريانا فلاتشي» Oriana Fallaci (1929-2006)، وغالبًا ما يعتبر أن كتاب أورابيا يوازيه في شهرته، يثبت أن التفسير الذي تقدمه المؤرخة البريطانية يكشف عن شيء من التغيرات التي تعرفها الأوساط الفكرية منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر. وعلى شاكلة الأسلوب «الغاضب» للصحفية الإيطالية، استقبلت كتب «بات يجاور» بحفاوة غريبة من قبل المثقفين والصحفيين الأوروبيين والأمريكيين بصفة خاصة. الاستقبال المتفرد الذي حظي به كتاب «الغضب والكبرياء»، بأسلوبه الذي ينضح برهاب العرب ويحدث تأثيرًا في بعض دوائر اليمين الشعبوي أو المتطرف، يتم اعتباره أحيانًا رمزًا لاحتجاج مقدس، على الرغم من طابع المبالغة الذي يتضمنه، ضد مناخ فكري يفترض أنه ضيق بسبب دفاعه عن رؤية لائقة سياسيًّا بشأن الإسلام.

المرأة المحجبة في الرواية النيوإستشراقية

في أوربا بشكل خاص، تتناول التفاسير النيوإستشراقية الممارسات المرتبطة بالحجاب كرمز يحيل، بشكل مزدوج، إلى حالة تمييز بين سلطة ذكورية فاعلة وبين خضوع أنثوي سلبي، وكشعار يدل على الفصل بين فضاء الحداثة وبين تقليد غابر. هذه الثنائيات المبنية هنا ليست بالضرورة «خاطئة»، إذا اعتبرنا وجود أبعاد معينة يمكن أن ترتبط فعلاً ببعض ممارسات الحجاب؛ وما لم يتعلق الأمر بتبني موقف متصلب نسبيًّا، فإن إدانتهم المعنوية لا تعكس بأي حال من الأحوال تحيزًا نيواستشراقيًّا. المسألة الرئيسية في نظرنا، هي تفسير النجاح في الربط المشترك بين المرأة المحجبة وبين فكرة الخضوع في المجتمعات الغربية. وذلك ممكن بفضل أداة كاشفة يوفرها نجاح نشر السير الذاتية لنساء «منشقات»، أي نساء مسلمات سابقًا اخترن الانتقال الرمزي من الشرق الإسلامي إلى الغرب العلماني، على شاكلة المنشق السوفياتي خلال الحرب الباردة. في أدبيات الاستشراق الجديد، فإن هذا الانتقال لا يمكن أن يتم بدون حدوث قطيعة أو ردة: فعلى نفس منوال الصورة الشجاعة والملهمة للمنشقين السوفيات الذين يشهد هروبهم ومنفاهم القسري في الغرب على التفوق المعنوي والاقتصادي لنموذج الديمقراطية الليبرالية على ذلك الذي تمثله النظم الاشتراكية في المعسكر الشيوعي السابق، فإن شخصيات مثل «أيان هيرسي علي» Ayaan Hirsi Ali ستجسد هذا المثل الأعلى للبطولة. هذه النائبة الهولندية السابقة ذات الأصول الصومالية، تجسد، عبر كونها امرأة، ومن خلال لهجتها الحادة[51]، وسيرتها الذاتية،



رمزية هذا « المنشق في الإسلام»؛ اللقب الذي تعلنه عن نفسها بشكل صريح. الرواية التي تعكسها «أيان هيرسي علي» هو أولاً: تلك الخاصة برمز أو أيقونة: إنها لاجئة هاربة من الأراضي الإسلامية، وفارة من ضغوط عائلتها، تصل إلى أوروبا حيث تدرس هناك وتصل في النهاية إلى مكانة سياسية وإعلامية مهمة، منحها هذا الموقع إذن صفة شاهدة «من الداخل» على أمراض ثقافة لتكشف، في آن وأحد، التهديد الإسلاموي وجبن النخب الغربية. في أوروبا كما في الولايات المتحدة الأمريكية، هذه المرأة أصبحت بسرعة شعارًا لحركات متنوعة لانتقاد الإسلام. المرأة التي ثارت ضد الخضوع الذي يفترض أنه ملازم لانتمائها الإسلامي، تؤكد اثنتين من الحجج الرئيسية في الرواية النيوإستشراقية: أولاً تجسد «المنشقات» مثالاً عن الازدواجية المؤسسة الموجودة في الرواية النيوإستشراقية هي وجود تعارض بين فضاء غربي، تحرري حيث يتحول هذا «التحرير» إلى واحد من الرموز الأساسية للحداثة، وبين فضاء إسلامي غير صالح ثقافيًا أمام التحديث، يخضع المرأة ويحظر الأنوثة. ثانيًا: تمثل «المنشقة في الإسلام» أيضًا رمزًا للحل المقدم لـ«العالم الإسلامي» إذا كان يريد الخروج من عصوره الغابرة فيحدث قطيعة مع «الإسلام» على الطريقة الاستباقية التي قامت بها الكمالية في تركيا.

الأمثلة كثيرة وهي تسلط الضوء على النجاح اللافت للسير الذاتية المنشورة «للمرأة في الإسلام»[52]. ما يجب فهمه هنا هو أن هذه القصص حول «التمرد في الإسلام»، مثلها مثل قسم واسع من المواضيع التي يتعرض فيها الإسلام للانتقاد، هي موجهة أولاً إلى جمهور غربي مستهدف، حيث يتم تأكيد المخاوف أو الأحكام المسبقة حول هذا «العالم الإسلامي»، من خلال صورة المرأة[53]. مجموع هذه الإدراكات الواعية وغير الواعية التي تتبلور من حول «المرأة» هي التي تفسر العلاقة المتفردة التي تقيمها النظرة الغربية بين «المرأة المحجبة» وبين الآخرى» المسلمة المنشقة». عبر خلع الحجاب، سوف تتحرر هذه الأخيرة وتصبح غربية فإذن، حديثة. إن الرمز البارز الذي تحمله فكرة «خلع الحجاب» يقوم بوظيفة رسم للحدود. بمعنى أن نموذج «التمرد في الإسلام» يعمل على تعريف الوسائل التي تحدد بها الانتماءات الشخصية، فترتبط بمفاهيم قد تكون «ايجابية» (حرية، تحرر، حداثة) أو «سلبية» (مناهضة الشمولية، معاداة الإسلاموية) .

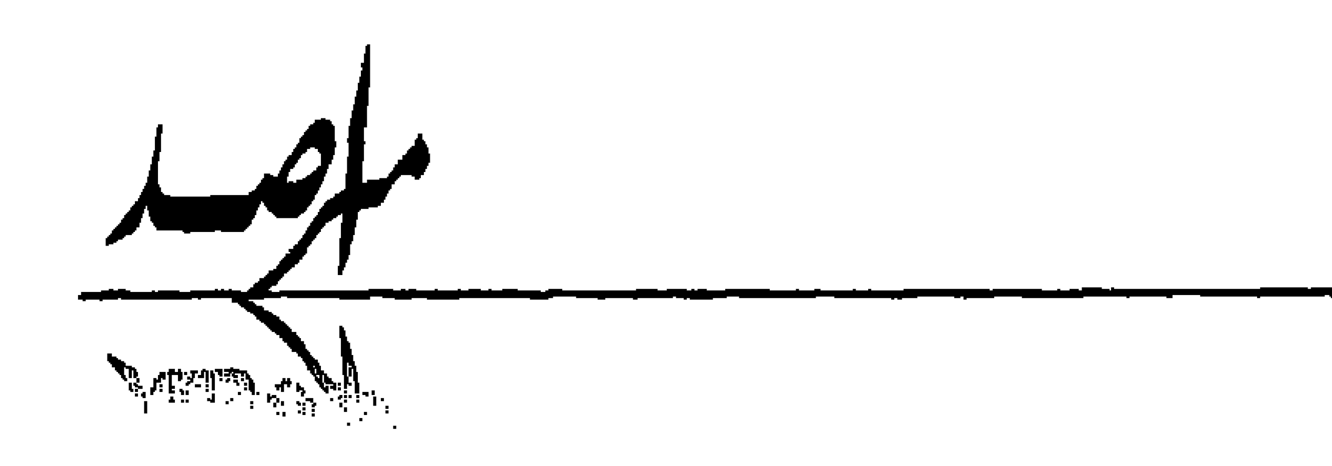
الشهادة المقدمة في سيرة الأفغانية «زويا» Zoya تظهر بامتياز كيف أن «الحجاب الإسلامي» الذي يؤخذ هنا كمصطلح عام يشمل مجموع أنواع الحجاب، يمكن أن يتم عرضه في دراما فيما يشبه طقسًا ملقنًا. بدعوة من الكاتبة المسرحية والمناضلة النسوية «إيف أنسلر» Eve Ensler بمناسبة احتفالات(عيد الحب—يوم النصر)[54] التي أقيمت في 10 فبراير 2001 في الـ«الماديسون سكوار غاردن» Madison Square Garden في نيويورك، «زويا» Zoya، متحدثة شابة باسم حركة «راوا»[55] Rawa كانت مركزًا لحفلة إعلامية لـ«خلع الحجاب»[56]. في جو مستعار من ما يشبه الملحمة، ستصعد الأفغانية الشابة التي ترتدي البرقع رسميًا على المسرح حيث تستقبلها



الإعلامية والمذيعة التلفزيونية المؤثرة والناقدة الأدبية الأمريكية «أوبرا غايل وينفري» Oprah Gail Winfrey. هذه الأخيرة ترفع عنها لباسها «المشين» بهدوء لتتركه يقع على الأرض. الرسالة التي تقدمها هذه الدراما لا تتضمن فقط تجريدًا ولكن أيضًا انتقالاً. «زويا» التي ترتدي العلامة الثقافية التي تمثل خضوع المرأة بامتياز، حررت رمزيًا من هذه اللاحقة القمعية من طرف القطب الأمريكي للتحرر النسوي «اوبرا وينفري». بإعطاء «زويا» حالة «مرئية» فهي تنقلها رمزيًا من فضاء حيث القيم التي عفا عليها الزمن وظلال الحجاب، إلى حيث الحداثة و«التنوير». مفهوم «المرئية» هنا يكتسي أهمية، بحيث إنه يمثل أحد المعطيات التي تحدد الانتماء إلى فضاء الحداثة. المرأة المحجبة تخفي نوعها الجنسي فهي إذن تزعزع بروتوكولاً قيميًا «غربيًا» يحكم العلاقات بين الجنسين؛ بخلع الحجاب عن «زويا» تقوم «أوبرا وينفري» بتغريبها. رواية ما بعد الحادي عشر من سبتمبر، وبشكل أكثر عمقًا تلك التي تؤسس للغيرية الشرقية، هما هنا في حالة عرض، مكثفتان في صورة واحدة وبليغة.

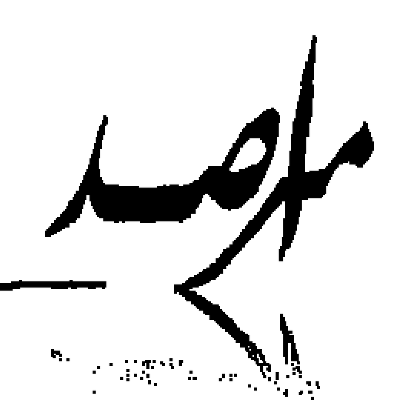
من الجدير بالملاحظة، أن عرضًا مماثلاً وقع في الجزائر العاصمة في 16 مايو 1958 بمناسبة احتفالية نظمها الجنرالات الفرنسيون في الجزائر ليثبتوا لباريس أن الشعب الجزائري لم يكن يريد الانفصال عن الوصاية الخارجية. السلطات الفرنسية كانت قد نظمت شبكة من مراكز «التضامن مع النساء» توزعت على جميع أنحاء البلاد، بدعم من زوجات الضباط، ومكرسة لتحرير المرأة الجزائرية، وحيث كان الهدف هو الفوز بتأييدهن لفرنسا. هذا المنطق هو الذي وسم الحفلة التي أقيمت في 16 مايو. جزائريات كن يغنين «لنكن مثل الفرنسيات» خلع عنهن حجابهن رسميًا في هذه الحفلة من قبل نظيرتهن الفرنسيات، حيث يتم الجمع بين الوصاية الاستعمارية وبين رمز للتحرير والانعتاق[57]. إذا كان السياق مختلفًا بالطبع، فإن رأس المال الرمزي المتضمن يبقى متقاربًا جدًا. فكما هو الحال مع نموذج الإسلاموي، تبدو مكانة المرأة آو بشكل أكثر دقة، اختزالها في كائن سلبي، كأداة خطابية فعالة بهدف خلق إجماع حول ثنائية الحداثة الغربية «الفاعلة» في مواجهة تقليد إسلامي «سلبي».

في الحالتين اللتان تتماثلان هنا، هناك علاقة قوة واضحة بين فضائين، تتعلق بموضوع المرأة، علاقة قهر بين «نحن» غربي سواء تعلق الأمر بفرنسا الاستعمارية أو بخطاب أحادي حول التحرر النسوي، وبين غيرية شرقية ممثلة خاصة في صورة الحجاب. تحديث المجال الإسلامي سواء على المستوى الفردي حين يتعلق الأمر بطالبات المدارس الفرنسيات، أو على المستوى الجماعي عبر الشعب الأفغاني يمر عبر قطيعة، قفزة نوعية من زمن بدائي نحو حداثة تحتل بامتياز واجهة العرض – النظير المعاصر لاستخدام الصور والتصوير الفوتوغرافي في الفترة الاستعمارية– تتم عبر هذا الفعل الرمزي والأبوي بامتياز الذي يتضمنه «خلع الحجاب».



الممارسات المتعلقة بارتداء الحجاب تحمل دون شك معان عدة، تختلف حسب السياق، سواء بالنسبة للمحجبات كما في أعين أولئك الذين يتواجهون مع هذا الرمز. وإذا كانت ثنائية «التحرر عبر خلع الحجاب» في مقابل «حجاب رجعي» لا تشدد سوى على البعد المتعلق بالخضوع من ضمن التفسيرات الآخرى الممكنة، إلا أنه يأخذ كامل معناه في الرواية الاستشراقية. هذه الرواية لا تنجح سوى بصعوبة في دمج التهجينات المتنوعة الكامنة في الخطابات التي ينتجها أنصار الحجاب وكذا المحجبات (حيث ينظر للحجاب كعلامة على الاحترام، أو فصل بين الفضاءات الرجالية والنسائية في الأماكن العامة، أو حرية التنقل في هذا السياق أو ذاك، أو التأكيد على الهوية، أو التحد)، وبين تلك التي يتلقاها جمهور متنوع (مثل فكرة الخضوع لخطاب معين، أو ضغوط من المحيط، أو كنموذج للفضيلة، أو شرف عائلي، أو كموضوع للموضة). المخرج من المأزق إذن هو في امرأة تجمع بين كونها متعلمة ومحجبة، نسوية ومؤمنة في الوقت ذاته.

بموجب هذه القراءة فإن ارتداء الحجاب لا يمكن أن يترافق مع عملية التحديث، لأن ذلك هو بالضبط ما «يكشف» السلطان الذي يفرضه الإسلام السياسي على جسد الأنثى، هذا الجسد الذي يعتبر أحد المساحات التي ينفتح بشأنها خطاب الحداثة58. مشكلة هذا النظام المغلق للانتماءات هو أنه يحجب ليس فقط المعاني المختلفة التي يمكن أن تعطيها المرأة المسلمة لحجابها، ولكن تجاه ما هو «حديث» في هذا الفعل بشكل خاص. بمعنى أن منظور البعد الواحد المعادي للحداثة الذي يمنح للحجاب يخفي وجود ظاهرة فردنة في موضوع ارتداء الحجاب59، تلك التي تستند على مراعاة المعايير الدينية المقترنة بعملية البحث عن الإنجاز الشخصي، وعن «النجاح» والرفاهة مصاغة في مفردات أخلاقية لكن أيضًا جمالية، بل وتتضمن معنى للمتعة. علاوة على ذلك، فإن النمط الاختراقي المتضمن في الحجاب داخل المدن الأوروبية يشارك في ظاهرة الفردنة؛ الفردنة التي تعتبر مؤشرًا للتحديث بامتياز. لا يصطدم ارتداء الحجاب بالمعايير الرمزية المهيمنة فحسب، لكنه أيضًا يحول وظيفة الحجاب الأولى عندما يعرف بالمسلمة ويقدمها. هذا الربط بين الممارسة الدينية والبناء الإيجابي للذات يناقض المانوية الكامنة التي تضع الحداثة في مواجهة الإسلام. يميل التفسير النيواستشراقي للنقاشات حول الحجاب الإسلامي، في الواقع، إلى اختزال الاقتراب والمعنى المعطى للموضوع في بعد وحيد، هو الاستيراد أو الاستعارة الثقافية التي تعيد إنتاج تقليد إسلامي في فضاء حديث، ولعلاقات القوى بين الجنسين الملازمة لهذا التقليد. مع ذاك، وكما توضح باقتدار عالمة الاجتماع «سيمونا تارسيني» Simona Tersigni، فإن فعل ارتداء الحجاب يعمل غالبًا بوصفه ابتداعًا للتقاليد، إعادة للأسلمة تحمل استدعاء لموارد ثقافية إسلامية بهدف ترسيخ ممارسات هي في الوقت نفسه، نتاج مباشر للحداثة[60]. في معظم الحالات، تؤكد «تارسيني» وهي تلاحظ الحالة الفرنسية، أن ارتداء الحجاب لا يمكن تفسيره بالإكراه العائلي، ولكن بحالة تموقع فرداني في مواجهة شكلين



من السلطة المعنوية التي يمارسها من جهة، نموذج فرنسي للاندماج، وآخر يتعلق بالشخصيات الكاريزمية التي تمثل الإسلام في فرنسا.

هناك علاقة وثيقة تغيب عن مجال التفكير، تقع بين مسألة المرئية واستخدام جسد المرأة، وبين تلك الخاصة بتعريف الحداثة، بالتوقعات التي تسوقها وبمساحات تمظهرها. المرأة هي واحدة من هذه المساحات التي تتجسد وتحسم فيها التوترات بين تمظهرات الحداثة و رفض الحداثة.

لننظر مثلاً إلى الجهد الذي يظهر في مختلف الخطابات السياسية الفرنسية التي تحاول وصف الحجاب برديف التبجح أو التباه، وهو الجهد الذي يشير إلى وجود بعد نسبي في إدراك ما يجب أن تكون عليه الرسائل الضمنية ذات الطابع الجنسي في الفضاء الحديث. لنلاحظ: حالة من التخفي «المرئي جدًا» الذي يحيل إلى العلاقات بين الفضاءات الخاصة والعامة؛ حشمة استفزازية تتضمن تحديًا للعلاقات» الحديثة» بين الرجال والنساء، أو أيضًا فكرة خضوع «مفترس» يثير مخيال الأسلمة الزاحفة نحو المجتمعات الأوروبية: يتعلق الأمر بتناقضات خاطئة تحول موضوعًا يرتبط بمفهوم الستر، إلى ضرر مرئي ومثير للفتنة تجاه مبدأ مثالي للمساواة ونبذ الاختلافات بما فيها الجنسية منها!.

توضح حالة النسوية الفرنسية، كمثال من ضمن أمثلة آخرى، الطريقة التي يتحرك بها «الإسلام» كعامل كاشف لمساحة اللامفكر فيه الثقافي الذي يغذي الخطابات حول «القيم الجمهورية الجامعة»:

قبل مواجهتهن الأيديولوجية مع الإسلام، كثير من النسويات الفرنسيات كن يعتبرن التبجح الجنسي لمجتمعاتهن– خاصة بالطريقة التي تمارس تجاه المرأة– أمرًا مهينًا لهن، لأن ذلك كان يختزلهن في جسد جنسي مثير. ولكن عندما اشتعلت قضية الحجاب ألقين انشغالاتهن جانبًا لتصبح المساواة رديفًا للتحرر الجنسي الذي أصبح بدوره مرادفًا لمرئية جسد المرأة. و كما كان الحال مع اللائكية والاستقلالية الفردية، فإن نظام الجنسين في فرنسا لم يكن فقط يمنح أفضل السبل، بل السبيل الوحيد المقبول لتنظيم العلاقات بين الجنسين.[61]

الجدل بشأن الحجاب والعلاقة العدائية التي من شأنه أن يقحمها في السياق الديمقراطي والعلماني، تسمح بفهم لم تتمكن الرواية النيوإستشراقية؛ بشكلها الذي دمجت فيه عددًا من الشروط اللاماهوية و«الايجابية»، من تغذية الخطابات الموجودة. الغريب هو أنه انطلاقًا من موقع الدفاع عن الديمقراطية والنضال ضد تقليد أو شمولية إسلامية أو إسلاموية، أدت الرواية النيوإستشراقية إلى تحديث النظرة الجنسية في إدراك الشرق كما كانت قد وجدت في الاستشراق الكلاسيكي وتمظهراته. خلال القرن التاسع عشر، كانت الطريقة التي يعامل بها «الإسلام» المرأة

قد أصبحت مكونًا رئيسيًا في الرواية الغربية التي تعرف المجال الإسلامي كماهية مختلفة وأقل مكانة.

«وضعت القوى الاستعمارية (...) نظرياتها حول الأعراق والثقافات، وحول مراحل للتطور الاجتماعي، ووفقها اعتبرت الطبقة الوسطى في بريطانيا الفيكتورية (...) تتويجًا لعملية التطور(...). حسب هذا المخطط، فإن الأنوثة والأخلاق الفيكتورية المتعلقة بالنساء (...) اعتبرت مثالاً ومقياسًا للحضارة(...). المؤسسة الذكورية الفيكتورية وضعت سلسلة من النظريات الموجهة لمعارضة مطالبات(كانت تعلو على نحو متزايد) النسوية (...)، (بينما) كانت تستولي على الخطاب النسوي وتعيد توجيهه لخدمة الاستعمار في مواجهة الآخر الذكوري وثقافاته. في هذه المرحلة بالضبط (...) حدث الدمج بين قضايا المرأة وبين الثقافات (...). فكرة أن الآخر الذكوري، الرجال في المجتمعات المستعمرة أو تلك الموجودة خارج حدود الغرب المتحضر كانوا يقمعون المرأة، أصبحت فكرة مستخدمة في خطاب الاستعمار لغرض شرعنة أخلاقية لمشروعه الذي يتضمن التشويه والقضاء على ثقافات الشعوب المستعمرة.»[62]

جدير بالملاحظة أن هذه الظاهرة المزدوجة من تشييء المرأة المسلمة في مسار بناء الغيرية، وبين إعادة توجيه خطاب التحرر النسوي، يتم تجديده بوساطة الاستشراق الجديد المعاصر. إذا كان هذا الأخير قد أدمج معاداة الاستعمار ومناهضة الرؤى الماهوية، وهي الشروط الضرورية ليكون «مسموعًا» لدى الجمهور الغربي، فلا أقل من ذلك أنه يعيد إنتاج علاقة قوة «أخلاقية» تساويها حين تحل «المحجبة» مكان مفهوم المرأة « الحريم». المظاهر المتنامية، خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، التي كانت تربط النساء الشرقيات بالجانب الشهواني، أفسحت الطريق لانتشار إعلامي لصور النساء اللواتي يرتدين التشادور والبرقع والنقاب أو الحجاب.

ديناميكية الهيمنة التي ترتكز على استخدام صورة المرأة لم تعد على ما يبدو ذات طبيعة استعمارية فحسب، لكنها يمكن أن تستخدم أيضًا كتبرير دقيق لروايات صراعية في داخل الدول ومن خارجها. هكذا فإن إدانة وضعية المرأة والواجب المعنوي في تصحيح هذا الظلم الواقع عليها هي مكونات هامشية، من ضمن آخرى، يجري إعادة استخدامها من قبل إدارة جورج بوش الابن(2001–2009)، بهدف أن تضيف إلى الاستجابة العسكرية لهجمات الحادي عشر من سبتمبر، بعدًا تدخليًا ذا طبيعة حضارية[63]. الخطاب الإذاعي الأسبوعي The Weekly Radio Address الذي ألقته في مجمله و لأول مرة، في 17 نوفمبر 2001، زوجة رئيس الولايات المتحدة الأمريكية «لورا بوش» Laura Bush يعلن عن هذا المظهر:

أخطب هذا الأسبوع في الراديو للدفع بجهود تبذل على المستوى العالمي تستهدف لفت الانتباه إلى وحشية شبكة القاعدة الإرهابية ونظام طالبان الذي يدعمها في أفغانستان ضد النساء والأطفال.(...) القمع الوحشي للنساء هو هدف مركزي للإرهابيين (...).الفقر وظروف



الحياة الرديئة والأمية التي يفرضها الإرهابيون وطالبان على النساء في أفغانستان لا تتطابق مع المعاملة التي تحظى بها النساء في منطقة واسعة من العالم الإسلامي حيث تساهم بطريقة فعالة في مجتمعاتهن. (...) المجتمعات المتحضرة عبر العالم تعبر عن شعور بالفزع – ليس فقط قلوبنا التي تنفطر لرؤية النساء والأطفال في أفغانستان ولكن أيضًا لأنه في أفغانستان نرى كيف هو العالم الذي يريد الإرهابيون أن يفرضوه علينا. (...) بفضل انتصاراتنا العسكرية الحالية في منطقة واسعة من أفغانستان، لم تعد النساء سجينات في منازلهن: يمكنهن أن يستمعن إلى الموسيقى ويعلمن بناتهن دون خوف من أن يتعرضن للعقاب. برغم ذلك فالإرهابيون الذين شاركوا في حكم هذه البلد يتآمرون الآن وينتظمون في دول عديدة ويجب أن يتم إيقافهم. الحرب ضد الإرهاب هي أيضًا حرب من أجل حقوق وكرامة النساء (...).[64]

قمع النساء الذي يربط مباشرة بالإرهاب يصبح تبريرًا لتدخل تحرري يرتبط في جزء منه بالمرأة. إذا كان الأمر يتعلق بدراما متخيلة على نحو ما لخدمة عملية تسويق سياسي وأخلاقي، فإن هذا الخطاب على الأقل له الفضل في كشف المكانة الرئيسية التي يحتلها نموذج المرأة، ليس فقط في خطاب «الحرب على الإرهاب» – الخطاب الذي ينتمي هو الآخر في نواح منه إلى الخيال–[65] ولكن بشكل اشمل في تركيزه على تشويه المجال الإسلامي. تحرير أفغانستان، وبالتالي الحرب على الإسلام السياسي، تأخذ زيًا أمنيًا وحضاريًا في الوقت نفسه: تدمير نظام طالبان يترافق مع انتقال من الهمجية (التمييز عبر البرقع)، نحو الحضارة (عبر إمكانية تبني نموذج النسوية الغربية). في ضوء هذه الدراما النيوكولونيالية بالضبط– بالصيغة التي يستعيد بها أنماط الخطاب الموجودة في المرحلة الكولونيالية– تجب ملاحظة ردود أفعال عدد من المعلقين الذين فوجئوا بأن «المرأة الأفغانية» لم تتخل بالضرورة عن علامة الخضوع، بعد أن طردت قوات حلف شمال الأطلسي أولئك الذين كانوا يقمعونها. توضح عالمة الأنثروبولوجيا «ليلى أبو لغد»، أنه من الصعب أن لا يلاحظ الصدى المتجدد للخطاب الكولونيالي البريطاني أو الفرنسي، حيث النوايا الحسنة لإنقاذ النساء من ممارسات تقليدية بالية – كما هو الحال مع الوصم الانتقائي للحجاب الإسلامي في مصر من قبل بريطانيا أو من قبل فرنسا في الجزائر– هي جزء من رواية الهيمنة السياسية والاجتماعية.[66]

موضوع «المنشقين في الإسلام» هو بالطبع عنصر أساسي في هذا الخطاب. من خلال السير الذاتية و شخصيات «محلية» تنتقل إلى الغرب لتشهد على القيمة التغييرية والتحديثية للانضمام الطوعي إلى الغرب، فإن المنشقين لا سيما النساء يعيدون صياغة خطاب يشرعن بقوة النموذج الغربي. إذا لم يعد الأمر يتعلق بتأييد أو شرعنة سياسات الهيمنة أو الاستعمار، فستبقى فكرة سيادة القيم الديمقراطية والليبرالية التي يتم بناؤها انطلاقًا من موقف ثقافوي جديد لا يترك أي مكان لفضاء ثالث خارج نطاق صراع بين نموذجين. طبعا المشكلة لا تكمن في التأكيد على أن القيم

الديمقراطية هي أفضل أنماط الحكم؛ يظهر في الواقع أن هذا الخطاب يتمحور حول نمط مبسط جدًّا من المواجهة بين فضاءات تظهر ضمنيًّا غير قابلة للنفاذ، مما يطمس التحديات ويقلص قدرتنا على الفهم، وبالتالي على حل، المشكلات المرتبطة بالعالم الإسلامي.

خاتمة

(حزب الله هو عدو، عداوته كبيرة وصريحة، وبلا حدود واضحة، ومدفوع بأيديولوجية تقوم على كراهية دينية)[67]

«ميخائيل والزر»[68] Michael Walzer

«الدفاع عن الحرية يعني اليوم استخدام كل الوسائل لمحاربة معسكر الإسلام الثوري، في الشرق الأوسط كما في أوروبا، في آسيا كما في إفريقيا. ضد طالبان وضد القاعدة في أفغانستان، ضد الدكتاتورية الإسلامية في إيران وحزب الله اللبناني، أو ضد حركة حماس والجهاد الإسلامي في قطاع غزة، الحرب هي نفسها»[69]

«بيار – اندري تاغيف»[70] Pierre-André Taguieff.

التشويش الذي أحدثه نجاح الرواية النيوإستشراقية هل له تأثيرات جانبية عملية أم أنه سيظل خطابًا هامشيًّا في وجود متغيرات قوية أخرى؟

هذا السؤال حول تداعيات الرواية النيوإستشراقية على الحقول الإعلامية والفكرية والسياسية يستحق تفكيرًا قاطعًا. في الواقع، بإعادة إحياء الافتراضات الثقافوية وإضافة حمولة قيمية أخلاقية إليها، فإن سؤال الاستشراق الجديد لا ينفتح على نقاش منهجي فحسب، ولكن أيضًا على نتائج عملية لا سيما سياسية. باقتراح تشخيص للعلاقات بين العالم الغربي والعالم الإسلامي، وللإجابات الممكنة في الوقت نفسه، تساهم هذه الرواية في تشكيل الكيفية التي يدرك بها الجمهور والنخب في المجتمعات الغربية طبيعة التحديات المرتبطة بالنضالات الإسلامية وبشكل أوسع بالإسلام. الحتميات الدينية وفكرة الاستمرارية الثقافية تخلق اليقين والقدرة على التوقع، فتمارس بذلك جاذبية على حزمة واسعة من الفاعلين الذين يربطون جمهورهم المستهدف بطريقة محددة في طرح الأسئلة والإجابة عن هذه الأسئلة المتعلقة بالشرق. وسواء أن يتم اعتماد هذا الخيار عن تقليد أعمى أو عن عقيدة أو بشكل براغماتي، فليس أكيدًا أن تَبَنّي هذه الأفكار وهذه اللغة لا يحمل تأثيرًا على إدارة المعلومات والقرارات والإجراءات المتخذة لدى هؤلاء. ذلك أن اللغة والمفردات المستخدمة، وطريقة «سرد» التهديد الإسلاموي، والنماذج التفسيرية تساعد في تأطير هذه الالتزامات، سواء على المستوى المحلي كما تكشفه على سبيل المثال، حجج المبادرة السياسية ضد بناء المآذن في سويسرا[71]، أو على المستوى العالمي كما في حالة نموذج النزاع الإسرائيلي الفلسطيني.

الكيفية التي ينظر بها إلى التحديات التي تفرضها العلاقات بين ما هو غربي وما هو إسلامي أو بين نضالية إسلامية ما أو دولة معينة، يتم تهيئتها بحسب الجمهور المستهدف (صانع قرار، نخب، جماعات مصالح، مؤسسات، وسائل إعلام..إلخ)، والمدى الذي يتبنى به هؤلاء جزئيًا أو كليًا العدسة المقترحة عليهم للنظر يؤثر من دون شك على الحقل السياسي. من المحتمل جدًا مثلاً، وبالنظر إلى الوجاهة التي تتمتع بها شخصية «معترف بها» مثل «ميخائيل ولزرن»[72] Michael Walzer في الولايات المتحدة الأمريكية، أن التحاليل المشابهة لأطروحات الاستشراق الجديد التي يقترحها هذا الفيلسوف في جامعة برنستون حول الحالة اللبنانية أو الصراع الإسرائيلي الفلسطيني[73]، تعكس وتؤثر[74] في الوقت نفسه على تفكير المؤسسة الليبرالية في هذا المجال.[75]

ما يقترحه الاقتباس الذي افتتحنا به هذه الخاتمة هو هذه الحدود المعتبرة التي تقيمها الرواية النيوإستشراقية على ممكنات التحرك والتفكير السياسي. الشكل المصطنع وغير الصحيح للمماثلة بين «معتدلين» و«إسلامويين»، والعجز الاختزالي الكامن في رواية «الشمولية الإسلامية»، تشكل مواضيع وهمية تتمتع بطبيعتها الخطابية أكثر منها حقيقية. بإخفاء الاختلافات الجوهرية التي تفصل، وخاصة، التي تتعارض فيها عادة، أشكال المقاومة الإسلامية ذات النزعة الوطنية وأطياف السلفية الجهادية، أو عبر المقاربة بين الوطنية الإيرانية والأصولية الجديدة لدى حركة طالبان تحت مظلة حرب شاملة من أجل الديمقراطية والحرية، فإن الفاعلين في الاستشراق الجديد يساهمون في تقليص التصورات الممكنة في مجال حل النزاعات أو في البدائل السياسية. إذا كانت الأهداف والإمكانات التي تقف وراء تطور حركة حماس الفلسطينية هي نفسها التي تنمو من خلالها الجماعات التي تنضوي تحت تسمية القاعدة، إذا كانت أنماط اتخاذ القرار السياسي لدى النخب الإيرانية تتميز بلاعقلانية ثورية، إذا كانت المرئية المستمرة للإسلام في أوروبا تعلن عن ضعف القيم الهوياتية للقارة، عندئذ لن تكون العلاقات المحتملة سوى صراع، أو على الأقل عملية عزل.

المثال الذي يعكسه حسن أو إساءة استخدام مثال حركة حماس كنموذج لـ«الإرهاب الإسلامي» في النزاع الإسرائيلي الفلسطيني يظهر بامتياز هذه المشكلة. لنذكر هنا كمثال ما قاله» ألستر كروك»[76] Alastair Crooke وسيط الاتحاد الأوروبي السابق في الشرق الأوسط:

> «في النموذج الميكانيكي الذي يقدمه المسؤولون الغربيون بشأن الشرق الأوسط، ذلك الذي يرى أن «المعتدلين» يجب أن يدعموا ضد «المتطرفين» الذين يجب عزلهم وإضعافهم، يجب أن توصف حركة حماس بهذا المحدد الميكانيكي باعتبارها «متطرفة». حماس أصبحت «المتطرف»، وفقًا لمناظرة منتظمة جدًا، للرد على «المعتدلين» في رام الله، أولئك الذين يريد المسؤولون الأمريكيون والأوربيون دعم قادتهم في كل الأحوال (...). لكن، هذا النموذج حين يتم تعميمه و يصبح مقبولاً،

سيفرض تفسيرًا حتميًا يمكنه أن يعمي هؤلاء المدافعين عن التأثيرات المؤذية لمثل هذا المفهوم الضيق والصلب. الحركة التي يجب أن تحارب وتعزل، يمكن لذلك ، كما يقترح المسؤولون الغربيون، أن «يستقبل» كضربة موجهة إلى حزب الله، والتي تمثل بدورها صفعة عقابية لسوريا، مما سيضعف إيران – كل هذا سيقوي من «المعتدلين»، وكما يقترح هذا النموذج، سيساهم في تأمين إسرائيل. إنها رواية تختزل الأزمة الفلسطينية بوصفها مجرد بيدق في «اللعبة الكبرى» الجديدة التي يتضمنها الصراع الشامل والوجودي ضد «التطرف».[77]

يستند النموذج الذي يثيره «ألستر كروك» إلى حد كبير على طريقة في التفكير بشأن التحديات في الشرق الأوسط كما يرسمه الاستشراق الجديد. مجال الممكن في ميدان حل النزاعات يظهر كما لو تم تحديده بشكل ميكانيكي بواسطة هويات حتمية في رواية هي أقرب لتقدم أخلاقًا ومعايير أكثر مما تقدم معلومات، مجموعة انقسامات بين الإسلام السياسي والديمقراطية، بين متطرفين ومعتدلين، بحيث يتموقع الفاعلون الشرعيون وغير الشرعيين خارج إطار المساحات الواقعية التي يندرجون ضمنها ويتطورون فيها.

من المؤكد مع ذلك، هو أنه لا يجب أن ينسب إلى الرواية النيوإستشراقية أثر قد يكون غير متناسب مع حجمها الفعلي. الصورة المشوهة لهوية ولإستراتيجيات النضاليات الإسلامية المتورطة في النزاعات أو في مناطق التوتر، بالإضافة إلى الأدوار المختلفة، المؤسسية والمهنية التي يتولاها دعاة هذه الحركية، لا تستنفذ العوامل المتدخلة في عملية اتخاذ القرار أو عدد الخيارات المتاحة أمام صناع القرار. العلاقة بين الصورة التي يبنيها الفاعلون لمخاطبيهم أو لأعدائهم والأفعال السياسية التي يتبنونها تجاههم، ليست لا فريدة ولا هي ترتبط بمجرد علاقة سببية بسيطة. يدخل ضمن هذا أيضًا: الثقل العقلاني للمزايا والعيوب، الإجراءات التنظيمية المتعلقة بجمع المعلومات و إدارتها، المساومة بين مختلف المصالح السياسية وأفعال النخب حيث تجتمع سلطة واسعة بين أيدي قليلة، أو أيضًا السياق السيكولوجي الذي يرافق اتخاذ القرار.

بالرغم من ذلك، فإن التعرف على تيار نيواستشراقي والفاعلين الرئيسيين فيه يسمح بتسليط الضوء على أحد الوكلاء الذين يتدخلون في تقليص إدراكاتنا وقدرتنا على التفكير بشأن مجال واسع للحركة بشكل مكتمل. هذا هو المظهر الرئيسي في الاستشراق الجديد الذي بذلنا جهدًا لتوضيحه: التناقض الظاهر بين الجذب الذي يمارسه حتى في الأوساط الأكثر تخصصًا، وبين طبيعته غير الإجرائية في نظر العلوم الإنسانية والاجتماعية.

تقف هذه الرواية غالبًا عند طرح تساؤل حول مدى التوافق الفكري بين الإسلام السياسي وبين الديمقراطية، بين الغرب وبين العالم الإسلامي، بينما إذا نحن قبلنا هذا الإطار في التفكير سيبدو لنا أن التساؤلين الرئيسيين في هذا المجال هما: من هم الفاعلون الذين يختفون وراء



المفاهيم العائمة المستخدمة؟ وكيف وتحت أي ظروف يمكنهم أن يتبنوا الممارسة الديمقراطية عبر المصالحة بين روح الشعب (Ethos) ومشاعرهم الدينية؟ هذا يعني أنه من الضروري انتزاع التحليل من التجريدات، ومن المواقف الأيديولوجية، ومن اللاهوت بهدف، حسب تعبير «سارة روي» Sara Roy ، أنسنة الآخر[78]، أن ينظر إليه في تعقيداته، في اعتباطيته، و«عاديته»؛ اللا أنسنة الأساسية في رواية نيواستشراقية قائمة على ماهيات ثقافية غير قابلة للتواصل، هي بالضبط ما يقف عائقًا في وجه مثل هذه الجهود. فالهدف الرئيسي للاستشراق الجديد ليس توفير أداة لفهم التحديات السياسية والاجتماعية التي يتورط فيها الفاعلون الإسلاميون، بل في التحرر من الوقائع التي لا تتوافق أو تتوافق بصعوبة مع «مصالح» هوياتية، أو مهنية، وأيديولوجية، أو أيضًا سياسية. إمكانية إثبات وتأكيد هذه المصالح بإخفاء التحاليل المنهجية للأحداث والعلاقات بينها، لفائدة سرد للقصص، هي التي تجذب عددًا غير يسير من المتكلمين ومن الجمهور. وإذا كانت هذه الرواية لا تفسر شيئًا فهي في المقابل تحكي قصة صراع خطي و تاريخي بين أثينا ومكة، بأبطالها، وخونتها وشياطينها، القصة التي تعرض التفاعلات بين الهوية الغربية والهوية الإسلامية، حيث يتم فيها تسطيح للوقائع إلى حد كبير.

الهوامش

1 .Jocelyne Dakhlia, *Islamicités*, Paris, PUF, 2005

2 هذا التفرد الذي يوسم به الإسلام يرتبط ارتباطًا وثيقًا بخصوصيته المفترضة ويترجم على سبيل المثال من خلال الفكرة التي تقول إن انتشار الديانة الإسلامية يعني بالضرورة اختفاء للثقافات السابقة. وفي حين أن إصدار حكم قاطع في هذا بشأن الكنيسة الكاثوليكية مثلاً ينظر إليه بوصفه مبالغة أن لم يكن مدعاة للسخرية، فإن الفكرة التي اكتسبت عن الإسلام المستهلك للثقافات لا يزال لها صدى. يبدو لنا أن خصوصية الديانة الإسلامية لا يجب البحث عنها في جوهر ثقافي متفرد، وإنما في استمرارية فكرة الاستثنائية الإسلامية في الوعي التاريخي في الدول الغربية، أي فيما تبقى من آثار في الذاكرة التي وصلت إلى حامليها من قبل أفراد وجماعات ومجموعات اجتماعية وغيرها، وذلك عبر مؤسسات دولتية (المدرسة)، والأسرة، وعبر الكتابات (بدءًا من الأعمال التاريخية ووصولاً إلى التقاليد الشعبية والصور).

3 M.-C. Ferjani, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005, pp.10-11.

4 .Bernard Lewis, « *The Roots of Muslim Rage* », in The Atlantic Monthly, Septembre 1990
هذا الاقتراب مستمد من فكرة أن الإسلام –على عكس المسيحية– لا يقيم فصلاً بين الدين والسياسة، وأن الشرعية الدينية لهذا الدمج المؤكد عليها في القرآن والسنة هو ما يفسر الأهمية المركزية للدولة في الخطاب الإسلامي. بدون البت بصفة نهائية في هذا النقاش، نحن نعتقد أن هذا الاقتراب اللاهوتي يهمل الحقائق الاجتماعية والسياسية التي اكتسبت فيها الدولة تدريجيًا، في أوائل القرن العشرين، دورًا قياديًا حين توسع مجال عملها. إذا قبلنا الافتراض الذي يقول إن الإسلام السياسي ظهر أولاً كرد فعل على قيام الدولة الحديثة وتداعياتها الواسعة، فسيبدو لنا من المعقول إذ ذاك التفكير بأن مركزية الدولة في الخطاب الإسلاموي تتبع على الأقل بصفة أكيدة أيضًا، خصوصية هذا السياق التاريخي وليس التقاليد الإسلامية.
تطويرًا لهذا الافتراض يراجع: Irfan Ahmad, « *The State in Islamist Thought* », in Shades of Islamism, Isim Review, 18, Automne 2006, pp.12-13

5 المرجع في هذا، كتاب «برتراند بادي»، الدولتان: Bertrand Badie, *Les Deux Etats*, Paris, Fayard, 1986.

6 Bernard Lewis, *Le Retour de l'Islam*, Gallimard, Paris, 1985, pp. 374-375.

7 .Zaki Laïdi, *Un monde privé de sens*, Paris, Hachette, 2001, p.20

8 D. Bigo, « *Grands Débats dans un Petit Monde. Les débats en relations internationales et leur lien avec le monde de la sécurité* » ,Cultures & Conflits, n19-20, 1995, pp.7-48.

9 مدير منتدى الشرق الأوسط، وهو مركز تفكير Think Tank محافظ ومساند لإسرائيل يركز على القضايا المرتبطة بالمجال الإسلامي يقع مقره في فيلادلفيا في الولايات المتحدة الأمريكية. «بايبس» هو أيضًا مؤسس الـ«كامبوس واتش» Campus Watch، وهي منصة ينتظم فيها أساتذة، وكليات الدراسات الشرقية، والتي لا تستوفي معايير الحياد الأيديولوجي. وهو عضو المعهد الأمريكي للسلام United States Institute of Peace، وكاتب وصحفي غزير الإنتاج (لا سيما في صحيفتي الـ«نيويورك صن» New York Sun The والـ«جيروزاليم بوست» *The Jerusalem Post*). يملك مدونة على النت وموقع شديد التأثير في الدوائر النيواستشراقية: DanielPipes.org.

10 كاتب فرنسي ومختص في الجغرافيا السياسية . ألف أيضًا كتاب: «الولايات المتحدة والإسلام السياسي: تحالف ضد أوروبا» *Islamisme et Etats-Unis, une alliance contre l'Europe*, Lausanne, l'Age d'Homme, 1999) وقد انخرط بقوة ضد انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي راجع: *La Turquie dans l'Europe : Un cheval de Troie islamiste?*, Paris, éd. des Syrtes, 2004.

11 *Terror and Liberalism*, W. W. Norton & Company, 2003



12 مؤلف كتاب Proche-Orient: *psychanalyse d'un conflit*, Paris, Seuil, 2003. وانظر أيضًا:
Daniel Sibony, « *Le terrorisme est toujours religieux* », (Le Courrier, 12 juin 2004;
« *Le théologocentrisme* », Danielsibony.fr, 18 octobre 2006

13 انظر على سبيل المثال مؤلفها مع « فياميتا فينر: Fiammetta Venner, Tirs Croisés : *la laïcité* «T
à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman, Paris, Calmann-Lévy, 2003.

14 What Went Wrong?: *The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*, Oxford University Press, 2001.

15 « *The Clash of Civilizations ?* », in Foreign Affairs, Summer 1993, pp. 29-49. وهي الأطروحة التي طورها لاحقًا في كتابه *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996.

16 « *New Patterns of Global Security in the Twenty-first Century* », in International Affairs, vol.67, n.3, July 1991,pp.431-451.

17 Albert J. Weatherhead III University Professor, Havard, (1962-2006)

18 Indiana University Press, Bloomington, 1964, p. 135.

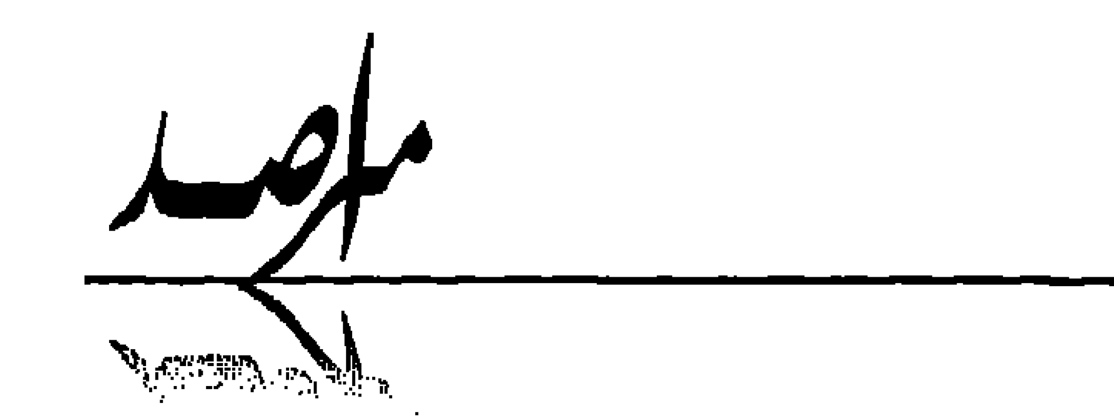
19 Adam Sabra, Western Michigan University, « *What Is Wrong with What Went Wrong?* », in Middle East Report, August 2003; Ian Buruma, « Lost in Translation. The two minds of Bernad Lewis », in The New Yorker, 14 June, 2004.

20 The Journal of Palestine Studies, vol. 16, no. 2, Winter 1987, pp. 85-104; Edward Said and Oleg Grabar, « *Orientalism: An Exchange*», in New York Review of Books, n.13, vol. 29, No. 12, August 1982.
ردا على مقال برنارد لويس: « *The Question of Orientalism* », in New York Review of Books, vol.29,No.11, 24 June 1982.

21 فؤاد عجمي، أكاديمي أمريكي من أصل لبناني، مدير برنامج دراسات الشرق الأوسط في معهد «بول نيتز» للدراسات الدولية المتقدمة Paul H. Nitze School of Advanced International Studies في جامعة «جون هوبكنز، لقربه من الدوائر النيواستشراقية انضم إلى لجنة تحرير فصلية الشرق الأوسط Middle East Quarterly واجهة منتدى الشرق الاوسط ، مركز الأبحاث الذي أسسه ويديره «دانيال بايبس». راجع: F. Ajami, « *A Sage in Christendom. A personal tribute to Bernard Lewis* », in Wall Street Journal, 1 May 2006.

22 كتب «مارتن كرامر» أطروحته في الدكتوراه في قسم دراسات الشرق الأدنى في جامعة برنستون تحت إشراف برنارد لويس عام 1984. مارتن كرامر الذي يعتبر أحد أشهر الأكاديميين والمختصين المعروفين في الشرق الأوسط هو زميل في الـ» ويكر فرومر» Wexler-Fromer معهد واشنطن لسياسة الشرق الأدنى، وهو مركز أبحاث أمريكي مؤثر جدًا . بين سنوات 1995 - 2001 قاد «كرامر» مركز موشي دايان للدراسات الشرق الأوسط وأفريقيا في جامعة تل أبيب Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies وهو مركز حيث يمكن لعسكريين ومصالح الاستخبارات ودبلوماسيين أن يتفاعلوا مع أكاديميين يعملون على قضايا ذات صلة من الناحية السياسية(يراجع في هذا الصدد: Zachary Lockman, « *Critique from the Right: The Neo-conservative Assault on Middle East Studies* », in The New Centennial Review, vol.5,No.1, Spring 2005, p.95.

23 يراجع في هذا الصدد: Robert Gilpin, « *War is Too Important to Be Left to Ideological Amateurs* », in International Relations, vol.19,No.1, 2005, pp.5-18 وانظر أيضًا الملاحظات التي أعلنها نائب الرئيس جورج بوش «ديك تشيني» في: Vice President's Remarks at the World Affairs .



Council of Philadelphia Luncheon Honoring Professor Bernard Lewis », in www.whitehouse.gov/news/releases/2006/05/20060501-3.html, May 2006; Reuel Marc Gerecht, « *The Last Orientalist. Bernard Lewis at 90* », in Weekly Standard, n°36, vol.11, 5 June 2006

24 «ألفي» من ألفية. اشتهر هذا المصطلح، الذي يعبر عن وحدة لقياس الزمن تقدر بألف سنة» كمصطلح يثير الغموض وينتمي في جانب منه إلى الأسطورة أو الخرافة، أو بشكل أدق إلى فكرة التنبؤ بالألفية التي ينتهي عندها العالم. الألفية كمفهوم تكاد تقارب أيضًا، في ميدان اللاهوت ، فكرة المعركة النهائية بين الخير والشر أو بين النور والظلمات ؛ ومنها صك لفظ العدو الألفي هنا(المترجم).

25 نذكر هنا أن صامويل هنتجتون يبدو أقل إصرارًا من برنارد لويس في هذا الاتجاه. انظر المقابلة مع صمويل هنتجتون في: Five Years After 9/11, « *The Clash of Civilizations Revisited* », in The Pew Forum on Religion & Public Life (Pewforum.org), 18 August 2006

26 Bernard Lewis, « *The Roots of Muslim Rage: Why so many muslims deeply resent the West, and why their bitterness will not be easily mollified* », in The Atlantic magazine, vol. 266, No.3, Septembre 1990.

27 يسلط «شوذاري محمد نعيم» Choudhary Mohammad Naim، الأستاذ في كلية لغات وحضارات جنوب آسيا في جامعة شيكاغو (1971-2001)، الضوء، في سياق رده على هذا التطور لدى برنارد لويس، على الطبيعة القطعية بشكل خاص في هذه السببية، عبر إجراء قياس وباستخدام نفس المصطلحات، على تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية: «لقد عانت الولايات المتحدة من مراحل متلاحقة من الهزيمة: الأولى كانت فقدانها لهيمنتها على العالم بعد تنامي القوة الاقتصادية لكل من ألمانيا واليابان. الثانية كانت فقدانها لهيبة سلطانها في الداخل بسبب غزوها من قبل الأفكار الأجنبية وأنماط الحياة التي روجت لها موجات من المهاجرين غير الأوربيين ومنح حق التصويت لأعداد شاسعة من السكان الأفروأمريكيين والمكسيكوأمريكيين. الثالثة– الأكثر رحمة– كانت التحدي الذي فرضه تحرر النساء وتمرد الأطفال على سيطرتها على عقر دارها. لقد كان هذا يفوق الاحتمال. وكان من الطبيعي أن يوجه هذا الغضب نحو عدوها الأبدي، وأن يغترف قوته من الولاءات و المعتقدات القديمة . انظر:

C.M. Naim, « *The Outrage of Bernard Lewis* », in Social Text, n°30, 1992, pp.114-120.

28 Bernard Lewis, « *August 22. Does Iran have something in store?* », in The Wall Street Journal, 8 August 2006

29 نحن هنا نترجم.

30 في أكتوبر 2005 أثار الرئيس الإيراني غضبًا عالميًا بمناسبة ترجمة الخطاب الذي ألقاه في مؤتمر «العالم من دون صهيونية» حيث استخدم عبارة» إسرائيل يجب أن تمحى من الخريطة». يجب أن نذكر أن هذه الترجمة خضعت لجدل، راجع: Jonathan Steele, « *Lost in Translation* », in The Guardian, 14 June 2006

31 Trita Parsi, Treacherous Alliance: T*he Secret Dealings of Iran, Israel and the United States,* Yale University Press, 2007

32 Paris, Berg international, coll « *Pensée politique et sciences sociales* », 1994/réédité en 2004

33 Fairleigh Dickinson University Press and Associated University Presses, Cranbury (New Jersey) et AUP, London,1985. وقد أعيد طبعه عدة مرات

34 Bulletin n°4/5, décembre 2002

35 Fairleigh Dickinson University Press, 2005

36 Bat Ye'or, « *Comment j'ai découvert la dhimmitude* », Les Cahiers d'Orient, No.48, Paris, quatrième trimestre 1997, p.12.

37 مقابلة مع بات يور في: Bat Ye'Or, « *L'Europe s'est soumise à l'islam sans se battre* », Le Point, 10 mars 2005.

38 Bat Ye'or, « *Le dialogue Euro-Arabe et la naissance d'Eurabia* », Observatoire du monde juif, n°4-5, décembre 2002.

39 .« *Integrating Islam* », in FrontPageMagazine.com, 16 May 2007

40 أستاذ مساعد في العلوم السياسية في جامعة بوستن Boston University، باحث في الولايات المتحدة و أوروبا في مؤسسة بروكنز Brookings، وفي مركز «مايندا غانزبرغ» Minda de Gunzburg للدراسات الأوروبية في هارفرد.

41 .Brookings Press, 2006

42 « *Integrating Islam: Political and Religious Challenges in Contemporary France* », conférence citée, pp.4-5. A ce sujet, voir Justin Vaïsse, « *La France et les Musulmans: Politique étrangère sous influence ?* », in Foreign Policy (édition française), avril-mai 2007, pp.66-71.

43 Integrating Islam, Op. cit., pp.195-198. يمكن أن نلاحظ بالرغم من ذلك وعلى المستوى المحلي، تصويتًا مهاجرًا أو تصويت الـ Beur (وهي اللفظ الذي يستخدم في فرنسا على المنحدرين من أصول مهاجرة× المترجم) .انظر: المرجع نفسه ، ص ص. 198-203.

44 Chekisty: A History of the KGB, Lexington Books, 1987

45 معهد الدراسات الدولية الذي تأسس عام 1990 ومقره في واشنطن، هو معهد مستقل ذو توجه سياسي يميني، ودون هدف ربحي، يقدم دراسات عليا متخصصة في مسائل الأمن القومي والشؤون الدولية.

46 مؤسسة بحثية وتعليمية مقرها واشنطن، تقوم بتكوين كبار الضباط في الجيش وفي مختلف هيئات الاستخبارات.

47 Strategycenter.net/research/pubID.154/pub_detail.asp, 16 avril 2007. (Consulté en janvier 2009.و مركز تقييم الإستراتيجية الدولية في هذا الرابط هو خزان تفكير مستقل، غير ربحي، ويركز على قضايا الأمن

48 مفهوم مشابه لكنه أقل في سلم الحيل هو الكتمان، قريب من فكرة التحفظ الذهني، أو كما حاولنا أن نعرفه : نفاق مقدس. (...) على سبيل المثال عندما يقول أحد المدافعين الإسلاميين عن الجهاد أن الجهاد جهد روحي أكثر منه جهاد بالسيف ، ويخفي أن هذا التعريف للجهاد حديث نسبيًا في الإسلام (أكثر قليلاً من قرن من الزمان)، فهو يمارس الكتمان». المرجع نفسه

49 من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن المصدرين الذين يقترحهما الكاتب لتعميق ما يورده حول الجهاد والذميانية هما Andrew Bostom,The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims, Amherst,Amherst, New York:Prometheus Books، (وهو بروفيسور مساعد في الطب في مستشفى «رود ايلاند» Rhode Island وينخرط بقوة في مجال انتقاد الإسلام). المصدر الثاني هو «بات يجاور» . الخبيرة في الإسلام السياسي كما قدمها هذا العضو السابق في هيئة الاستخبارات العسكرية الأمريكية تشكل خلاصة مكثفة في أدبيات الاستشراق الجديد.

50 .Paris, Plon, 2002. «أوريانا فلاتشي» Oriana Fallaci (1929-2006) هي صحفية إيطالية تتمتع بسمعة عالمية . حصلت مرتين على جائزة «سان فنسنت» Saint Vincent إضافة إلى جوائز «بانكرلا» Bancarella و«فياريجيو» Viareggio و«أنتبس» Antibes لقاء كتاباتها الصحفية ومقالاتها. حاضرت «فلاتشي» أيضًا في جامعات شيكاغو، وييال، وهارفرد و كولومبيا. كتابها «لغضب والكبرياء» La Rage



et l'orgueil الذي شكل مانيفستو مناهضة الإسلام بما يتضمنه من شكل تقليدي للنزعة العنصرية، ينضح بقوة بأسلوب الفلسفة الأمريكية ، ومناهضة للفكر على النموذج اليميني، وازدراء للحركات الإسلامية، وللإسلام الذي ترى فيه معتد ذو طبيعة شمولية .

Jean-Michel Demetz, entretien avec Ayaan Hirsi Ali, « *Le problème, c'est le Prophète et le Coran* », L'Express, 16 mai 2005 . 51

Rogier van Bakel, « *The Trouble Is the West. Ayaan Hirsi Ali on Islam, immigration, civil liberties, and the fate of the West* », in Reason, november 2007. وأيضًا

Farzaneh Milani, « *On Women's Capitivity in the Islamic World* », in Middle East Report No.246, Spring 2008. 52

راجع الشهادة الهامة للصحفية البريطانية المسلمة «فرينا عالم» في: Fareena Alam, Enemy of the Faith», New Statesman, 24 july2006. 53

اليوم الخامس V-Day هو حركة عالمية تأسست عام 1998 وتدعم مكافحة العنف ضد المرأة في أنحاء العالم. 54

تأسست «الرابطة الثورية لنساء أفغانستان» Revolutionary Association of the Women of Afghanistan (RAWA) سنة 1977 من قبل طالبة في كابول تدعى» مينا كيشوار كمال» (1956-1987)، وتكرس جهودها لتعزيز حقوق المرأة والدفاع عن الديمقراطية. لها موقع على الشبكة: Rawa.org 55

John Follain and Rita Cristofari, Zoya's Story: An Afghan Woman's Struggle for Freedom (Harper Collins, NY, 2002), Gillian Whitlock, « *The Skin of the Burqa: Recent Life Narratives from Afghanistan* », in Biography, vol.28,No.1, Winter 2005,p.59. 56

Marnia Lazreg, The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question, Routledge, New York, 1994, p.135. Cité par Lila Abu-Lughod, « *Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Other* », in American Anthropologist, vol.104,No.3, p.785. 57

Nilüfer Göle, Musulmanes et modernes : voile et civilisation en Turquie, Paris, La Découverte, 2003. 58

Nadine Weibel, « *La modernité de Dieu : regard sur des musulmanes d'Europe libres et voilées* », in Socio-Anthropologie, n°17-18, 2006. 59

S. Tersigni, « *Prendre le foulard» : les logiques antagoniques de la revendication* », Mouvement n°30, novembre décembre 2003, p.117. 60

Joan W.Scott. The Politics of the Veil. Princeton University Press, 2007, p.156. Nous traduisons. 61

Leila Ahmed. Women and Gender in Islam, New Haven: Yale University Press, 1992, pp.149-151. Cité par Mary Ann Tétreault, « *The Sexual Politics of Abu Ghraib: Hegemony, Spectacle, and the Global War on Terror* », in National Women>s Studies Association Journal, No.3, vol.18, automn 2006, p.37. Nous traduisons. 62

Lila Abu-Lughod, « Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Other », art. cité, pp.783-790. 63

Cf. whitehouse.gov/news/releases/2001/11/20011117.html. 64

Cf. Ian Lustick (professor of Political science, University of Pennsylvania), « *Fractured Fairy Tale: The War on Terror and the Emperor>s New Clothes* », in Homeland Security Affairs, vol.III, No.1, February 2007 (Hsaj.org). 65



66 .Ibid., p.784

67 Michael Walzer, « War Fair », in The New Republic, 31 July 2006

68 «ميخائيل ولزر» M. Walzer هو أستاذ في معهد الدراسات المتقدمة في جامعة برنستون.

69 P.-A. Taguieff, « *Le sens de la bataille de Gaza, antisionisme radical et nouvelle judéophobie* », Primo-Europe.org, 12 janvier 2009. Publié dans Rzeczpospolita, (Varsovie) 17-18 janvier 2009.

70 «ب. أ. تاغيف» P.-A. Taguieff باحث في المركز الوطني للبحث العلمي في باريس(CNRS)، مختص في تاريخ الأفكار، عالم سياسة وفيلسوف فرنسي. عضو في «دائرة الخطابة» Cercle de l'Oratoire وهي مؤسسة فكرية مقرها باريس تتبع اتجاه المحافظين على الطريقة الفرنسية، تأسست عام 2001 مباشرة عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر حيث جريدتها التي تحمل عنوان: «أفضل ما في العالم» Meilleur des mondes تتميز بقراءة نيواستشراقية متطورة للنقاشات المتعلقة بالمجال الإسلامي.

71 هناك دراسة جماعية حول مسألة مبادرة حظر بناء المآذن في سويسرا نشرت تحت رعاية مرصد الأديان»ريليجيوسكوب» Religioscope، تمت ترجمتها إلى العربية ويمكن الاطلاع عليها في هذا الرابط: http://www.islamonline.net/arabic/publication/E-Books/politics/01.shtml

72 لا نشير هنا إلى «ميخائيل ولزر» Michael Walzer كمثال عن كاتب في الاستشراق الجديد، ولكن كمثال على التدفقات التي يحدثها هذا التيار في أوساط فكرية وسياسية ذات أهمية. يتناول هذا الفيلسوف في جامعة برنستون مسألة «الإرهاب الإسلامي» ، والحرب في لبنان 2006، والوضع في غزة 2006 كأجزاء وعلى نحو ما على هامش نظريته عن الحرب العادلة (Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations, NewYork : Basic Books, 1977)، لكن الحجج التي يقدمها تتشابه كثيرًا مع خطابات الاستشراق الجديد وتؤدي بالتالي إلى فجوة واضحة بين الوقائع على الأرض والتجريد الموجود في هكذا رواية. وهذا لا يستبعد تأثير هذا التيار في إدراك «م. ولزر» M. Walzer للقضايا المتعلقة بالناشطين الإسلاميين، لذلك ستكون مبالغة اعتبار هذا الكاتب ممثلاً للاستشراق الجديد.

73 نحن نعتمد هنا على المقالات التالية : M. Walzer, « *Five Questions about Terrorism* », *in* Dissent, *hiver 2002* ; « *Can There Be a Decent Left?* », in Dissent, Spring 2002 ; M. Walzer, « Response to Jerome Slater: The Lebanon War. ,in Dissent magazine,Winter 2007 (J.Slater, On Michael Walzer, Gaza, and the Lebanon War », in Dissent, Winter 2007).

74 Mark A. LeVine, « *Michael Walzer's Tortured Ethics* », in History News Network (Hnn. us), 26 July 2006.

75 كما يوضحه «ستيفان زونس» في: Stephen Zunes, « *Congress and the Israeli Attack on Lebanon: A Critical Reading* », Foreign Policy in Focus, 21 July 2006.

76 «أ. كروك» A. Crooke، المستشار الخاص للممثل السامي للاتحاد الأوروبي لمنطقة الشرق الأوسط، «خافيير سولانا» Javier Solana. كان «كروك» في قلب عدد من المفاوضات والحوار بين الحركات الإسلامية ودول غربية.

77 Alastair Crooke, « *Why Hamas is no «extremist* », in openDemocracy.net, 11 March 2009.

78 Sara Roy, Failing Peace: Gaza and the Palestinian-Israeli Conflict, London, Pluto Press, 2006, p. viii. Cité par Jeroen Gunning, « *A Case for Critical Terrorism Studies?* », in Government and Opposition, vol.42, No.3, 2007, p.378.



وحدة الدراسات المستقبلية

للإستعلام

تليفون: 4839999 (203)+   داخلي: 5132

فاكس: 4879252 (203)+

بريد إلكتروني: marasedjournal@bibalex.org

ISBN 978-977-452-117-0